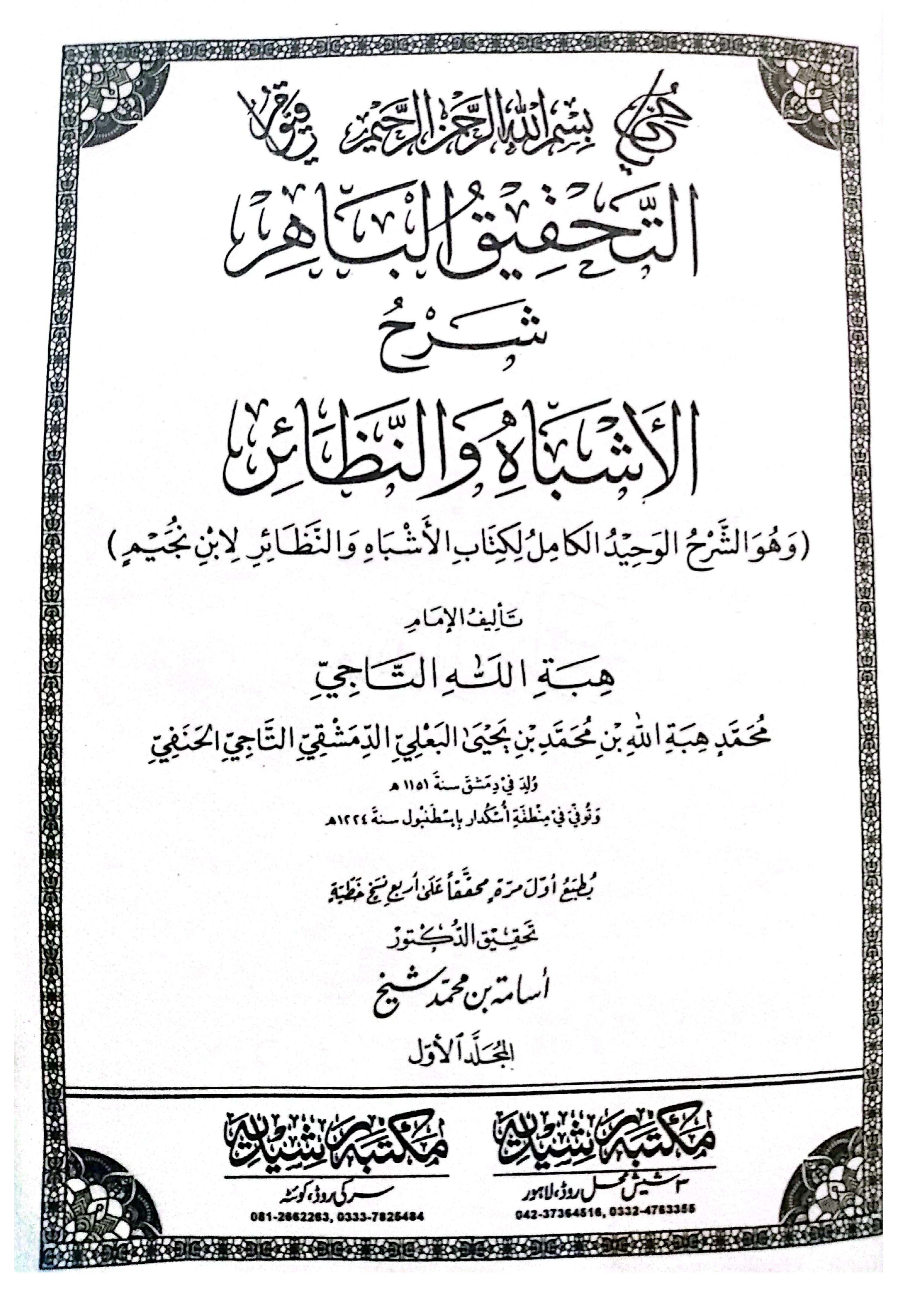


بسم الله الرحمن الرحيم

التَّحقِيقُ البَاهِرُ

شَرْحُ

الأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ

(وَهُوَ الشَّرْحُ الوَحِيدُ الكَامِلُ لِكِتَابِ الأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ لِابْنِ نُجَيْمٍ)

تَأْلِيفُ الإِمَامِ

هِبَةِ اللّٰهِ التَّاجِيّ

مُحَمَّدِ هِبَةِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى البَعْلِيِّ الدِّمَشْقِيِّ التَّاجِيِّ الحَنَفِيِّ

وُلِدَ فِي دِمَشْقَ سَنَةَ ١١٥١ هـ

وَتُوُفِّيَ فِي مِنْطَقَةِ أُسْكُدَار بِإِسْطَنْبُول سَنَةَ ١٢٢٤هـ

يُطْبَعُ أَوَّلَ مَرَّةٍ مُحَقَّقاً عَلَى أَرْبَعِ نُسَخٍ خَطِّيَّةٍ

تَحْقِيقُ الدُّكْتُور

أُسَامَة بن محمد شيخ

المُجَلَّدُ الأَوَّل

مكتبة رشيدية

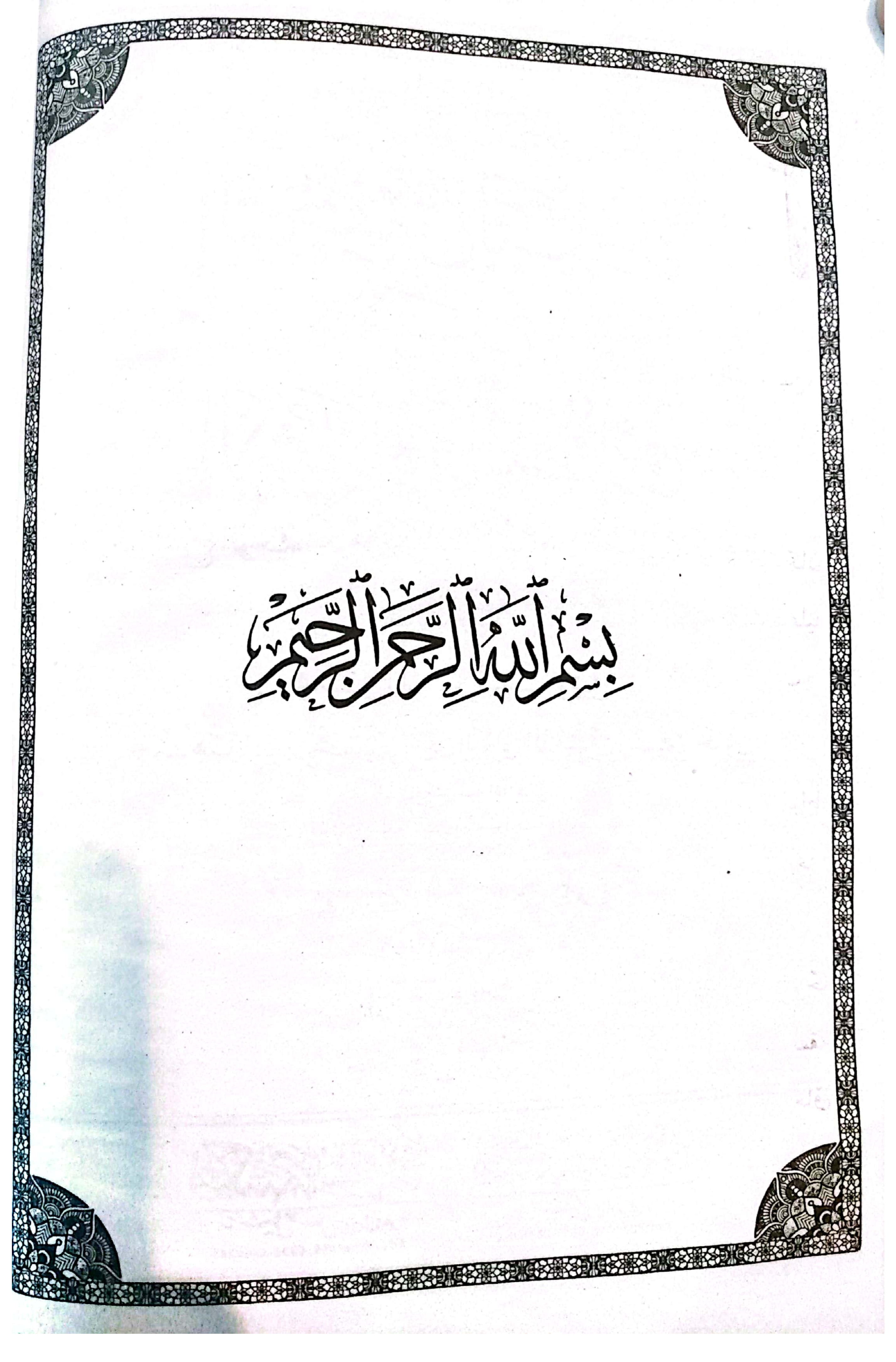
٣ شيش محل روڈ، لاہور

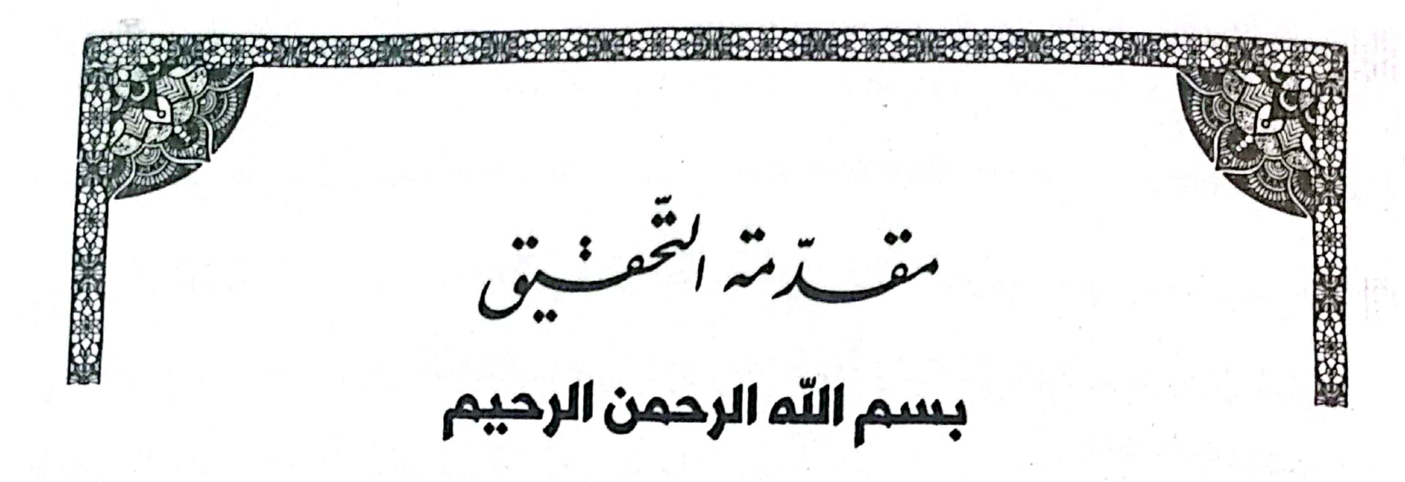
042-37364516, 0332-4763356

مكتبة رشيدية

سرکی روڈ، کوئٹہ

081-2662263, 0333-7825484


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلام على سيِّد الأنبياء والمرسَلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

فلا يخفى على كل دارسٍ للعلوم الشرعية مُمارسٍ لها أن الفقه منها بمكان عظيم، ومحلٍّ مُشرِفٍ على سائر العلوم، فهو ثمرة العلوم الشرعية وجَناها، وعليه مدارُها ورَحاها؛ إذ به يُعرف الحلال والحرام، وله يدين الخاصُّ والعامُّ، وأشرفُ ما يذكر في بيان منزلته وفضله قولُه ﷺ: «من يُرِدِ الله به خيرًا يُفقِّهْه في الدِّين»[1].

والفقه لا يعني مجرد حفظ الفروع والمسائل، بل حقيقة الفقه الاستنباط وحصول الملَكة الفقهية التي تُمكِّن المُتفقِّه من الإحاطة بأحكام الشرع وفروعه، وتجعله قادرًا على تخريج أحكام المسائل التي لا نص فيها.

ومن أجلِّ ما يزيد الملكة الفقهية رسوخًا ويُوسِّع المداركَ والمآخذ وضوحًا إحكامُ قواعد الفقه وضوابطه وأشباهه ونظائره؛ إذ بها «يُطَّلَع على حقائقِ الفقه ومدارِكه، ومآخذه وأسراره، ويُستَمْهَرُ في فهمه واستحضاره، ويُقتَدر على الإلحاق

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقه في الدين، برقم (٧١)؛ ومسلم، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، برقم (١٠٣٧).

والتخريج، ومعرفةِ أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادثِ والوقائع التي لا تنقضي على مرِّ الزمان»[١].

و«بقدر الإحاطة بها يعظُم قدرُ الفقيه ويشرف، ويظهر رونقُ الفقه ويُعرف، وتَتضِح مناهجُ الفتوى وتُكشف، فيها تنافَس العلماءُ وتفاضَل الفضلاء، وبرَز القارحُ على الجذع، وحاز القصبَ فيها من برَع»[٢].

قال الإمام السرخسي رحمه الله: «ومن أَحْكَمَ الأصول فهماً ودرايةً، تَيسَّر عليه تخريجها»[٣].

بل إن الراسخ في علم الفقه ومداركِه ومآخذه ومُناسباته، القائمَ على قواعده وأصوله، يتيقَّن بصحة قول القرافي: «إن كل فقه لم يُخرَّج على القواعد فليس بشيء»[٤]، فلولا هذه القواعد والضوابط: «لبقيت الأحكام الفقهية فروعًا مُتشتِّتةً، قد تتعارض ظواهرُها دون أصولٍ تمسك بها وتُبْرز من خلالها العللُ الجامعة»[٥]، والاكتفاء في تخريج الفروع على المُناسبات الجزئية دون الضوابط الكلية مما يُؤدِّي إلى تناقُض أحكام الفروع واختلافها، «وكم من مُستكْثِرٍ من الفروع ومَداركها، قد أفرغ صمام ذهنه فيها، غفَل عن قاعدة كليَّة، فَتخبَّطتْ عليه تلك المداركُ وصار حيرانًا»[٦].

---

(١) «الأشباه والنظائر» للسيوطي (ص ٦).

(٢) «الفروق» للقرافي (١/ ٣).

(٣) «المبسوط» (٣/ ١٨٧).

(٤) «الذخيرة» (١/ ٥٥).

(٥) «المدخل الفقهي العام» للشيخ مصطفى الزرقا (١/ ٥٥٩).

(٦) «الأشباه والنظائر» للسبكي (٢/ ٣٠٢).

ولهذا أولى العلماء عناية خاصة لهذا الجانب من الفقه، واحتلّت هذه القواعد والكليات في كتب الفقه مكانة واضحة ملموسة تعليلا وتأصيلا منذ عصر الأئمة المتبوعين، كما يظهر بإمعان النظر في ما وصل إلينا من مصادر ذلك العصر، ككتاب «الخراج» للإمام أبي يوسف[1]، وكتاب «الأصل» للإمام محمد[2]، وكتاب «الأم» للإمام الشافعي[3]، على سبيل المثال.

ثم لما استقرّت المذاهبُ الأربعة، واضمحلَّ الاجتهادُ المطلق، وتقاصَرتْ الهِممُ في ذلك، مع وجود الثروة الفقهية العظيمة التي خلَّفها الفقهاءُ الأوائل، والتي اشتملت على أحكام اجتهادية معلَّلة وفروع وفتاوى كثيرة مُتناثِرة: لم يبقَ للذين أتَوا من بعدهم إلا أن يُخرجوا من فقه المذاهب أحكاما للأحداث الجديدة مَبنيَّة على تلك العِلل، وأن يصُونوا تلك الفروعَ المتناثرة من الضَّياع والتشتُّت بجَمعها في قالب مُتَّسق، وأن يضَعُوا قواعدَ وضوابط تُسيطِر عليها وتحكُمها.

وقد أشار إلى ذلك العلامة ابنُ خَلدون في «مقدمته»، فقال: «ولما صار مذهبُ كل إمام عِلما مخصوصا عند أهل مذهبه، ولم يَكُن لهم سبيلٌ إلى الاجتهاد والقياس: فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقرَّرة من مذاهب إمامهم»[4].

وقد تولَّتْ هذه المُهمَّة في المذهب الحنفي طبقةُ الفقهاء المُجتهدين في

---

(١) انظر: «القواعد الفقهية» للدكتور الندوي (ص ٩٤ ـ ٩٦).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٩٦ ـ ٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق (ص ٩٩ ـ ١٠٢).

(٤) «مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٤٩).

المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب[1]، كالإمام الطحاوي (ت٣٢١هـ) في «شرح معاني الآثار»، والجصَّاص (ت ٣٧١هـ) في «مختصر اختلاف الفقهاء»، والقدوري (٤٢٨هـ) في «التجريد»، والسرخسيُّ (٤٨٣هـ) في «المبسوط»، والكاساني (٥٨٧هـ) في «بدائع الصنائع»، وقاضي خان (٥٩٢هـ) في «فتاواه»، والمرغيناني (٥٩٣هـ) في «الهداية»، وغيرهم.

وامتازت هذه الطبقةُ في خدمتها للفقه الحنفي بأمرَين:

أحدهما: استخلاص القواعد العامة التي كان يلتزمها الأئمة من الفروع المأثورة عنهم، فإنهم جمَعوها في قواعد وضوابط على مسالِك مُختلفة، واعتبروها الأصلَ الذي كان على أساسه الاستنباطُ، وكان مقياسَ الاستخراج السليم للأحكام الفقهية.

ثانيهما: استنباط الأحكام في المسائل التي لا نصَّ فيها عن أئمة المذهب على حسب أصول قرَّروها ومقتضى قواعدَ بسَطوها[2].

---

(١) هذا على ما ذكره المرجاني في انتقاده على تقسيم ابن كمال باشا. وقد شاع تقسيم ابن كمال باشا لفقهاء المذهب الحنفي، نقله ابن الحنائي في «طبقاته» (ص ٩٣ ـ ٩٧) وأقره، ثم أورده التميمي في «الطبقات السنية» (١/ ١٢) بحروفه، وقال: «وهـو تقسيم حسن جدا»، ثم ذكره علي القاري في كتابه «شمُّ العوارض في ذمِّ الروافض» (ص ١٨٣ ـ ١٨٦) مقرا له، ثم أعاده نصًّا العلامة ابن عابدين في شرح منظومته المسماة «عقود رسم المفتي» (ص ٤٤ ـ ٥٠)، وفي «رد المحتار» (١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٦)، وأقره فيهما، غير أن هذا التقسيم لم يسلم من النقد، فأول من اعترض عليه وانتقده بتمامه شهاب الدين المرجاني في «ناظورة الحق» (ص ٦٣)، وتابعه على نقده الإمام اللكنوي في «النافع الكبير» (ص ٨ ـ ٩) وفي مقدمة «عمد الرعاية» (١/ ٨ ـ ٩)، وفي «التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ٢٣٠)، ثم نقل الشيخ عبد القادر الرافعي في تقريراته على «رد المحتار» (١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٦) كلام اللكنوي في «النافع الكبير» كالمؤيد له.

(٢) انظر: «أبو حنيفة» للشيخ أبي زهرة (ص ٤٤٢).

واتَّسمت مؤلَّفات ذلك العصر نتيجةَ هذَين الأمرَين بتنوُّع الأساليب واختلاف المسالك في إيراد القواعد والضوابط ورَبْطِها بالفروع المُتفرِّعة عليها.

وتنقسِم تلك الأساليب والمسالك بالتتبُّع والاستقراء إلى قسمَين أساسيين:

١ ـ أسلوب التعليل، وهو ذكر القواعد والضوابط التي تكون عبارةً عن عِلَلٍ جامعة لأحكام فقهية في ثنايا تعليل المسائل، فقد أصبح المنهج المُتَّبع في أغلب مصادر الفقه في هذه المرحلة عرضَ الفروع وربطَها بأُصولها وعِلَلها.

٢ ـ أسلوب التأصيل: وهو نَظْم العلل القياسية الجامعة المذكورة في تفاريع السابقين، في كتب وأبواب خاصة، بعد انتزاعِها من مطاوي المصادر الفقهية، وسَبْكُها في صياغات تأتلِفُ مع طبيعة التقعيد لضبط المسائل الفقهية المتناثرة. وقد نحَا الفقهاء في عَرْض القواعد والضوابط على هذا الأسلوب طريقَين:

المسلكُ الأوَّل: وهو تأصيلُ المسائل في فواتح الأبواب الفقهية، فقد عُني بعض مصادر الفقه في هذه المرحلة بذكر الأصول من القواعد والضوابط في مُستَهلِّ كل باب، ثم ذكرِ ما يتفرَّع عليها من مسائل ذلك الباب؛ لبيان الارتباط الجذري القائم بين الفروع والأصول.

وقد امتازَتْ شروحُ «الجامع الكبير» بتأصيل الفقه الإسلامي على هذا النَّمط، كـ«شرح الجامع الكبير» للإمام الجصَّاص (٣٧٠هـ)، وهو من أقدمِ من نَسَج شرحَه على هذا المِنوال من شراح «الجامع»، ويعتبر من الرُّوَّاد الأوائل في إبداع هذا الأسلوب، و«شرح الجامع الكبير» للإسبيجابي (٤٨٠هـ)، و«شرح الجامع الكبير» للإمام خُوَاهَرْ زاده (٤٨٣هـ)، و«شرح الجامع الكبير» لابن مازه (٥٣٦هـ)، و«نكت الجامع الكبير» للكرماني (٥٤٣هـ)، و«شرح الجامع الكبير» للإمام علاء الدين الأُسْمَنْدي السمرقندي

(٥٥٢هـ)، و«شرح الجامع الكبير» للعتَّابي (٥٨٦هـ)، و«شرح الجامع الكبير» للإمام عبد المطلب الهاشمي الحلبي (٦١٦هـ)، و«التحرير شرح الجامع الكبير» لجمال الدين الحصيري (٦٣٦هـ).

وقد سار على نَهْج شُرَّاح «الجامع الكبير» فقهاء آخرون أيضا، كالسمرقندي (٥٤٠هـ) في «التحفة»، وعبد الغفور الكَردري (٥٦٢هـ) في «شرح الجامع الصغير»، وقاضي خان (٥٩٢هـ) في «شرح الزيادات».

المسلك الثاني: وهو تدوين القواعد والضوابط باعتبارها فنًّا مُستقِلًّا في كتب مُفرَدة، وانفصالُها عن الفنون الأخرى، حيث اصطبغت بصبغة «العِلم». وأقدمُ خبرٍ يُروَى في جمع القواعد الفقهية مَصوغةً بصياغتها الفقهية: ما ذكره الإمام السيوطي أن الإمام أبا طاهر الدبَّاس ـ من فقهاء القرن الرابع الهجري ـ قد جمع أهمَّ قواعد مذهب الإمام أبي حنيفة في سبع عشرة قاعدة كلية، وكان أبو طاهر رحمه الله ضريرا، وكان يُكرِّر تلكَ القواعد كل ليلة بمسجده بعد انصراف الناس(١). ومن جملة تلك القواعد التي جمعها أبو طاهر الدبَّاس: القواعدُ الخمس الكبرى.

وبهذا يظهر أن فقهاء المذهب الحنفي حازوا قصب السَّبْق في هذا المِضمار، وكذلك فأوَّل مؤلَّفٍ وصل إلينا في علم القواعد هو رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي (٣٤٠هـ)، المُسمَّاة: «أصول الكرخي»، وتُعدُّ رسالةُ الإمام أبي الحسن الكرخي أوَّلَ مصادر القواعد الفقهية، بل اللَّبنةُ الأولى في صَرْح هذا العلم الذي شُيِّد أساسُه على مدى القرون بجهود مُتواصِلة للمؤلفين فيه(٢).

---

(١) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي (١/ ٧).

(٢) استفدت كثيرا مما ذكرته هنا من كتب الدكتور علي الندوي حفظه الله: «القواعد الفقهية»، و«القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير»، ومقدمته لكتاب «جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات =

يقول الشيخ مصطفى الزَّرقا: «والظاهر أن المذهب الحنفي، وهو أقدم المذاهب الأربعة الكبرى، قد كانت الطبقاتُ العُليا من فقهائه أسبقَ إلى صياغة تلك المبادئ الفقهية الكلية في صيغ قواعد والاحتجاج بها، وعنهم نقل رجال المذاهب الأخرى ما شاؤوا منها»[١].

ثم جاء الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي (٤٣٠هـ)، فوضع كتابه «تأسيس النظر»، وضمَّنه طائفة هامة من الضوابط الفقهية والقواعد الكلية مع التفريع عليها. يقول في مقدمة كتابه: «جمعتُ في كتابي هذا أحرُفا إذا تدبَّر الناظر فيها وتأمَّلها: عرَف محالَّ التنازُعِ ومَدارَ التناطُح عند التخاصم»[٢].

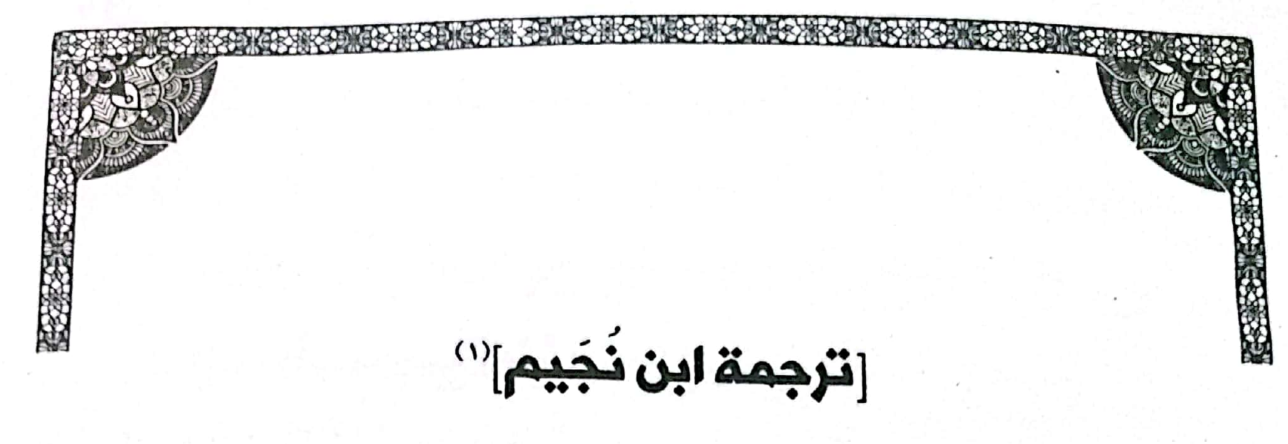
وبعد ذلك توقَّف سَيرُ التأليف المُستقِلِّ في هذا الفنِّ في المذهب الحنفي، إلى أن قيَّض الله له عَلَمًا من أعلامهم المُتأخِّرين، يُعرَف بـ: ابن نجيم المصري.

***

= المالية». ولعل الشيخ حفظه الله أوَّلُ من أبرَز التاريخ الشامل لنشأة القواعد وتطوُّرها خلالَ العصور، وقد أجاد في ذلك وأفاد، كما شهد بذلك العلامة مصطفى الزرقا رحمه الله، فقال: «فوجدتُ فيها من الجهد العلمي الكبير الناطق بما بذل صاحبها من عناء وتتبع ما يمكن معه القول بأنه قد غطى كل ما يحتاج إليه الباحث من المعلومات عن هذه القواعد تغطية لم تترك مجال زيادة لمستزيد، سوى ما يتعلق بتفريع الفروع الفقهية عليها مما لا يقف عند حد...، وبذلك اتسمت هذه الرسالةُ القيِّمة بالجدة رغم كل ما سبقها من كتابات في هذا الموضوع، فكانت نتاجا علميا جديدا مُغنيا في موضوعه، يجد فيه الباحث ما يريد أن يراه في هذا الشأن». انظر مقدمة الشيخ الزرقا على «القواعد الفقهية» للندوي (ص ١٢).

(١) مقدمة الشيخ مصطفى الزرقا على «شرح القواعد الفقهية» (ص ٣٧).

(٢) «تأسيس النظر» (ص ٥).



[ترجمة ابن نُجَيم][1]

هو الشيخُ الإمام الفقيه العلَّامة، الحَبْر البحر، المُحقِّق المُدقِّق الفهَّامة، وحيدُ دهره وفريد عصره، زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن أبي بكر المصري، الشهير بابن نُجَيم الحنفيِّ، ونُجيم اسمٌ لبعض أجداده[2].

وُلد بالقاهرة سنة ٩٢٦هـ.

مشايخه

أخذ عن جماعة من علماء الديار المصرية، فقد «أخذ الفقه عن أحمدَ بنِ يونس الشهيرِ بالشَّلبي، عن السري عبد البَرِّ بن الشَّحنة، عن المحقِّق ـ حيث أُطلِق ـ الكمالِ بن الهُمَام»[3]، وتفقَّه أيضا على الشيخ شرف الدين البلقيني، والشيخ العلامة أمين الدين بن

---

(١) مصادر ترجمته: «الطبقات الصغرى» للشعراني (ص ٧٠)، و«شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣)، و«الكواكب السائرة» (٣/ ١٣٧)، و«الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٥)، و«مقدمة الرسائل الزينية» (ص ٥٣ـ ٥٤)، و«سلم الوصول إلى طبقات الفحول» (٢/ ١١٩)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«معجم المؤلفين» (٤/ ١٩٢)، و«الأعلام» (٣/ ٦٤)، و«التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ١٣٤)، و«معجم المطبوعات» (١/ ٢٦٥)، و«البدور المضية في تراجم الحنفية» (٨/ ٧٩ـ ٨١). واستفدت أيضا مما ذكره الدكتور شهاب والدكتور مسلم في قسم الدراسة من رسالتيهما للدكتوراه في تحقيق الفن الأول من «التحقيق الباهر».

(٢) انظر: «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٥).

(٣) مقدمة «التحقيق الباهر».

عبد العال الحنفي، والشيخ أبو الفيض السلمي، وأجازوه بالإفتاء والتدريس، وأخذ العربية والعلوم العقلية عن جماعة كثيرة، منهم: الشيخ العلامة نور الدين الديلمي المالكي[١]، وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى سُليمان الخضيري.

واشتغل، ودأب، وجمع وحصَّل، وبرَع وتفنَّن، وتفرَّد في عصره، وأفتى ودرَّس في حياة مشايخه بإذنهم.

عناية ابن نجيم بالفقه وأصوله

وأولى الفقه وأصولَه أكثرَ اهتمامه، وبيَّن طريقَ التفقيه الذي يغلب على الظنِّ أنه سلكه، فقال: «ولعمري، إن هذا الفنَّ لا يُدرك بالتمنِّي، ولا يُنال بـ«سوف» و«لعلَّ» و«لو أنّي»، ولا يَناله إلا من كشَف عن ساعِد الجِدِّ وشمَّر، واعتزَل أهله وشدَّ المِئزَر، وخاضَ البحارَ وخالَط العُجاج، يدأَبُ في التكرار والمُطالعة بُكرة وأصيلا، وينصب نفسَه للتأليف والتحرير بَياتا ومَقِيلًا، ليس له هِمَّةٌ إلا مُعضِلةً يحِلُّها، أو مُستصعَبة عزَّت على القاصرين إلا ويرتقي إليها ويحِلُّها، على أن ذلك ليس في كسب العبد، وإنما هو من فضل الله يُؤتيه من يشاء»[٢].

---

(١) ذكر التميمي في «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٥) من مشايخ ابن نجيم: «الشيخ العلامة شقير المغربي، أحد تلامذة الإمام العلامة الرحلة الفهامة، عالم الربع المعمور، كما هو في أوصافه مشهور، الشيخ مغوش المغربي». والذي وجدته في «الكواكب السائرة» (١/ ١٣٧): «أحمد بن شقير، الشيخ الإمام العالم العلامة، والمحقق المتقن الفهامة، شهاب الدين المغربي التونسي النحوي، المعروف بابن شقير، وربما عرف بشقير، نزيل القاهرة»، لكن يشكل عليه أنه «توفي يوم الاثنين سادس القعدة سنة تسع وتسعمائة بمصر»، وقد ولد ابن نجيم سنة ٩٢٦هـ. وعدَّ ابنُ العماد في «شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣) من مشايخ ابن نجيم: العلامة قاسم بن قطلوبغا، وهو سهو ظاهر أيضا، فقد توفي العلامة قاسم سنة ٨٧٩هـ. انظر: «الضوء اللامع» (٦/ ١٨٩).

(٢) «الأشباه والنظائر» (ص ١٢).

ويقول ابن نُجيم مُتحدِّثا عن شَغَفه بالفقه وأُصوله: «إن الفقه أوَّلُ فُنوني، طالَما أسهَرتُ فيه عُيوني، وأعمَلت بدَني إعمالَ الجِدِّ ما بين بصري ويدي وظُنوني، ولم أزَلْ منذ زمن الطلب أعتني بكُتُبه قديما وحديثاً، وأسعى في تحصيل ما هُجِر منها سعياً حثيثا، إلى أن وقفت منها على الجمِّ الغفير، وأحطتُّ بغالب الموجود في بلدنا القاهرة مُطالعةً وتأمُّلا، بحيث لم يفُتني منها إلا النَّـزْرُ اليسير، كما ستراه عند سَرْدها، مع ضمِّ الاشتغال والمُطالعة بكتب الأصول من ابتداء أمري، كـ: كتاب البزدوي، والسرخسي، و«التقويم» لأبي زيد الدبوسي، و«التنقيح» و«شرحه» و«شرح شرحه» و«حواشيه»، وشروح «البزدوي» من «الكشف الكبير» و«التقرير»»[١].

ووصَف ابنُه اشتغالَه بالفقه، فقال: «من كان له الفقهُ طبعيًّا، لا وَضْعيًّا، وحقيقيًّا، لا إضافيًّا، نهارُه في التدريس والإفتاء، وليلُه في التأليف والمُطالعة...، قد ألَّف رحمه الله رسائلَ ووقائعَ وحوادثَ في فقه مذهب الحنفيَّة من ابتداء أمره إلى أن قضى الله أمره ما يحتاج إليها في زماننا، وغالبُها وقعَتْ بين القُضاة مشايخ الإسلام، فيطلُبوا منه الجواب عن المسألة، فيُوضِّحها لهم في رسالته، فيقع ذلك عندهم موقعًا حسَنًا، وهذا مع وجود اشتغاله بالتدريس والإفتاء والتأليف»[٢].

وكانت نتيجة هذا الدَّأب والجِدِّ والمُثابَرة في التحصيل والتفقُّه ـ بعد فضل الله وتوفيقه ـ أن اتَّفقت كلمةُ الفقهاء على الاعتراف بفضله والإذعان له ووصفِه بأنه «ختامُ المُحقِّقين والمُفتين»[٣].

---

(١) «الأشباه والنظائر» (ص ١١ ـ ١٢).

(٢) «الرسائل الزينية» (ص ٥٤).

(٣) «الرسائل الزينية» (ص ٥٤).

قال عبد الوهاب الشعراني مُبيِّنا مُشاهدتَه للمنزلة التي بلَغها ابن نُجيم في الفقه:

«وأجمَع الفقهاء على أدبه وجلالته، وما تخلَّف عن الإذعان له إلا كلٌّ من عنده حسدٌ أو جهلٌ بمقامه، وما رأيت في أقرانه أكثرَ فوائدَ ولا أحسن منه، وله الاعتقادُ العظيم في طائفة القوم، وقد شاوَرني في ترك الإفتاء والتدريس من الإقبال[1] على طريق القوم، فقلتُ له: لا تدخُل في طريق القوم إلا بعد تضلُّعِك في علوم الشريعة، وحتى تصير تقطَع جميع علماء مصر بالحُجَج القاهرة في مجلس المُناظرة، فأجابني إلى ذلك، وقد بلَغ بحمد الله ذلك»[2].

وقال الشيخ العلامة قطب الدين الحنفي: أنشدني من لفظه مولانا نور الدين أبو الحسن الخطيب الحنفي شيخ المدرسة الأشرفية، أنه شافه المرحوم الشيخ زين بن نجيم رحمهم الله تعالى بهذه الأبيات بديهة، وقد أجاد، فقال:

«ذو الفضل زين الدين حاز من التقى والعلمِ ما عجَز الوَرى عن حَصْره
لاسيَّما الفقه الشريف فإنه يُمليكَه بكماله من صدره»[3]

تلاميذه

انتفع به خلائقُ لا يُحصَون، منهم:

١ ـ أخوه سراج الدين عمرُ بن إبراهيم بن محمد المصري، الشهيرُ كأخيه بابن نُجيم، صاحب «النهر الفائق»، المتوفى (١٠٠٥هـ)[4].

---

(١) أي: لأجل الإقبال.

(٢) «الطبقات الصغرى» (ص ٧٠).

(٣) بداية «البحر الرائق».

(٤) انظر: «خلاصة الأثر» (٣/ ٢٠٦ ـ ٢٠٧).

٢ـ محمد بن عبد الله بن أحمد الغزي التُّمُرتاشي، صاحب «تنوير الأبصار» و«منح الغفار»، المتوفى سنة (١٠٠٤هـ)[١].

٣ـ محمد بن يوسف بن عبد القادر الدمياطي، مفتي مذهب النعمان بالقاهرة، المتوفى سنة (١٠١٤هـ)[٢].

٤ـ عليٌّ الطوريُّ المصريُّ الحنفيُّ، المتوفى سنة (١٠٠٤هـ)[٣].

٥ـ الشيخ ناصر الدين محمد بن الخضر العلمي سبط ابن أبي شريف المقدسي ثم الشامي، المتوفى سنة (١٠١٨هـ)[٤].

مؤلفاته

اعتنى بالتصنيف من ابتداء أمره، تَرِدُ إليه أسئلةٌ فيُفتي فيها، وتقع حوادثُ ووقائعُ بين يدي القُضاة فيطلُبون منه حلَّها، «فيُوضِّحها لهم في رسالة، فيقع ذلك عندهم موقعا حسنا»[٥]، فكثُرت تأليفاتُه ورسائله، «وكلُّها حسَنةٌ جدًّا»[٦]، واعتُبر من رُوَّاد التأليف في المذهب الحنفي في القرن العاشر[٧]، «ورُزق السَّعادة في مؤلفاته، فما كتب ورقة إلا واجتهد الناس في تحصيلها بالمال والجاه، وسارَتْ بها الرُّكبان

---

(١) انظر: «خلاصة الأثر» (٤/ ١٩).

(٢) انظر: «خلاصة الأثر» (٤/ ٢٧٠).

(٣) انظر: «خلاصة الأثر» (٣/ ٢٠٠).

(٤) انظر: «خلاصة الأثر» (٤/ ٤٤).

(٥) «الرسائل الزينية» (ص ٥٥).

(٦) «التعليقات السنية» (ص ١٣٥).

(٧) انظر: «المذهب الحنفي» للنقيب (١/ ١٥٢ـ ١٥٣).

في سائر البلدان»[١]، و«له عدَّة مُؤلَّفات حرَّر فيها نُقولَ مذهبه، لا يستغني عنها مُفتٍ ولا مُدرِّس»[٢].

وفيما يلي ما وقفت عليه من مُؤلَّفاته أو ورَد ذكرُها في المصادر:

١ ـ **«البحر الرائق شرح كنـز الدقائق»**[٣]، «وهو أكبر مؤلفاته، وأكثرها نفعاً»[٤]، عمد فيه إلى «كنز الدقائق» للإمام حافظ الدين النسفي، فشرحه «شرحا يفصح عن منطوقه ومفهومه، ويرُدُّ فروع الفتاوى والشروح إليهما، مع تفاريع كثيرة وتحريرات شريفة»[٥]، «لكنَّ حصول المَنِيَّة منَعه من بُلوغ الأُمنية، فما أكمَله، ولا بحِلية التمام جمَّله»[٦]، وقد وصل فيه إلى باب الإجارة الفاسدة من كتاب الإجارة[٧]، ولم يتمكن من إتمامه، فأتمَّه بعده العلامة الطوري القادري مبتدئا بأول كتاب الإجارة، ولم يتوسَّع في الشرح توسُّعَ ابن نجيم رحمه الله[٨].

---

(١) «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٥).

(٢) «الطبقات الصغرى» للشعراني (ص ٧٠).

(٣) انظر: «شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣)، و«الكواكب السائرة» (٣/ ١٣٧)، و«الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٥)، و«مقدمة الرسائل الزينية» (ص ٥٣ ـ ٥٤)، و«سلم الوصول إلى طبقات الفحول» (٢/ ١١٩)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«معجم المؤلفين» (٤/ ١٩٢)، و«الأعلام» (٣/ ٦٤)، و«التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ١٣٤)، «كشف الظنون» (٢/ ١٥١٦).

(٤) «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦)

(٥) مقدمة ابن نجيم على «البحر الرائق» (١/ ٢).

(٦) «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦).

(٧) ذكر ابنه في مقدمة «الرسائل الزينية» والتميمي في «الطبقات السنية» أنه وصل فيه إلى أثناء كتاب الدعوى. قال في «كشف الظنون» (٢/ ١٥١٦): «لكن في النسخ المتداولة ما يدل على أنه بلغ إلى باب الإجارة الفاسدة».

(٨) انظر: «المذهب الحنفي» للنقيب (٢/ ٥٧٢).

ووضع عليه العلامة ابن عابدين رحمه الله حواشيه الشهيرة، وسمَّاها بـ«منحة الخالق على البحر الرائق»، فتَح بها مُقفلَه وحلَّ بها مُعضِلَه، ولم يتعرَّض فيها «غالبا إلا لما فيه إيضاح أو تقوية، أو لما فيه بحث أو إشكال، بعبارات تفُكُّ الأَسْر وتحلُّ العقال؛ إذ هو مشحونٌ بالمسائل الفقهية والأدلة الأصولية، فهو غنيٌّ من ذلك عن الزيادة، اللهم إلا أن يكون شيئا في ذكره عظيمُ إفادة، ضامًّا إلى ذلك بعضَ أبحاثٍ أوردَها في «النهر الفائق» الفاضلُ المُحقِّق الشيخُ عمرُ على أخيه الشيخ الفقيه النبيه العلامة زين الدين بن نجيم سديد الرأي والنظر، وبعضَ ما كتبه على هذا الكتاب الشيخ خير الدين الرملي المفتي الحنفي»[١].

وأنشَد الشيخ نورُ الدين أبو الحسن في الثناء على «البحر الرائق»:

«وإذا نظرتَ إلى الشُّروح بأَسْرِها فترى الجميعَ كنُقطة في «بحره»»[٢]

وأنشد منصور البلسي الحنفي في الثناء عليه:

«على «الكنز» في الفقه الشروح كثيرة بِحارٌ تُفيد الطالبين لآليا

ولكن بهذا «البحر» صارت سَوَاقيا ومن ورد البحرَ استقلَّ السَّوَاقيا»[٣]

وقد طُبِع الكتاب عدَّة طبعات.

---

(١) «منحة الخالق» (١/ ٣).

(٢) بداية «البحر الرائق».

(٣) بداية «البحر الرائق».

٢ ـ «لُبُّ الأصول»[١]، وهو مُختصَر في أصول الفقه «وافَق اسمُه مُسمَّاه»[٢]، حيث اختصر فيه ابنُ نجيم كتاب «التحرير الجامع لأصلي الحنفية والشافعية» للكمال ابن الهمام، «مقتصرًا على ما يتعلَّق بالحنفية غالبا، ضامًّا إليه بعضَ ما يُناسبه نادرا»[٣]، ورتَّبه «على طريق كُتبهم المشهورة؛ لما كان أصلُه على طريقة بعض كتب الشافعية»[٤].

حُقِّق في رسالة علمية في جامعة إسطنبول بتُركيا.

٣ ـ «مشكاة الأنوار في أصول المنار»[٥]، هكذا سمَّاه ابنُ نجيم في مطلع الكتاب، وسمَّاه ابنه في مقدمته لـ«الرسائل الزينية» بـ «فتح الغفار»[٦]، و«هو الذي استقر عليه اسمُه بإشارة بعض العلماء»[٧].

أَلَّفه ابن نجيم بعد تأليف «لُبِّ الأصول»، وشرح فيه متن «المنار» في أصول

---

(١) انظر: «فتح الغفار» (١/ ٦)، و«شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣)، و«الكواكب السائرة» (٣/ ١٣٧)، و«الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦)، و«مقدمة الرسائل الزينية» (ص ٥٣ ـ ٥٤)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«معجم المؤلفين» (٤/ ١٩٢)، و«التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ١٣٥)، و«كشف الظنون» (١/ ٣٥٨).

(٢) مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥).

(٣) «لب الأصول» (ص ٧٨).

(٤) «لب الأصول» (ص ٧٨).

(٥) انظر: «شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣)، و«الكواكب السائرة» (٣/ ١٣٧)، و«الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦)، و«مقدمة الرسائل الزينية» (ص ٥٣ ـ ٥٤)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«معجم المؤلفين» (٤/ ١٩٢)، و«التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ١٣٤)، «كشف الظنون» (٢/ ١٨٢٣).

(٦) مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥).

(٧) «كشف الظنون» (٢/ ١٨٢٣).

الفقه للإمام حافظ الدين النسفي شرحا «يحِلُّ ألفاظه ويُبيِّن معانيه، مُعرضا عن التطويل والإسهاب، مُقتصِرا فيه غالبا على كلام جماعة من مُحقِّقي المُتأخِّرين من أصحابنا، كـ: صدر الشريعة، وسعد الدين التفتازاني، وابن الهُمام، والأكمل، مُبيِّنا للأصحِّ المُعتمد، مُفصِحا عما هو التحقيقُ والأوجَهُ»(١).

«وكانت مدَّةُ تأليفه خمسةَ أشهر»(٢).

طُبع في مطبعة مصطفى البابي الحلبي بحواشي الشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي المصري، المتوفى (١٣٢٢هـ).

٤ ـ «**الفوائد الزينية في فقه الحنفية**»(٣)، «وصل فيه إلى ألف قاعدة وأكثر، ليس لها نظير في الفقه»(٤). يقول ابن نجيم في مقدمة كتابه «الأشباه والنظائر»: «لما وصلت في «شرح الكنز» إلى تبييض البيع الفاسد: ألَّفت كتابا مُختصَرا في الضوابط والاستثناءات منها، سمَّيته بـ«الفوائد الزينية في الفقه الحنفية»، وصل إلى خمسمائة ضابطة»، ثم ذكر أنه جعل هذا الكتابَ الفنَّ الثاني من كتابه «الأشباه والنظائر»(٥).

طبعت بتحقيق مشهور حسن آل سلمان.

---

(١) «فتح الغفار» (١/ ٦).

(٢) «كشف الظنون» (٢/ ١٨٢٣).

(٣) انظر: «الأشباه والنظائر» (ص ١٠)، ومقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٦)، و«شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣)، و«سلم الوصول» (٢/ ١١٩)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، «كشف الظنون» (١/ ٨٢).

(٤) مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥).

(٥) انظر: «الأشباه والنظائر» (ص ١٠).

٥ ـ «الفتاوى الزينية في فقه الحنفية»[١]، ذكر ابنه أنه جمَعها في نحو ألف سؤال أو أكثر، ورتَّبها على ترتيب الكُتب ليسهُل الكشفُ عنها من الطهارة إلى الفرائض[٢]، وهكذا ذكره حاجي خليفة، وذكر التاجي في «التحقيق الباهر» أن جامعها هو ابنُ بنته، والذي جاء في خطبة النسخ المطبوعة من «الفتاوى الزينية» أن جامعها الشيخ محمد شمسُ الدِّين بن جمال الدين عبد الله، بن شهاد الدين أحمد الخطيب، الشهير نسبه بابن قرقماس الحنفي المقرئ، وذكر فيها أنه لما كانت الفتاوى المنسوبة إلى ابن نجيم المصري «كتابا مشتملا على بعض أجوبة يحتاج إليها، ويُعوَّل في الإفتاء والقضاء عليها، غير أنها يعسُر استخراجُ المسائل منها؛ لعدم ترتيبها، والوقوف على ما فيها من الفوائد بسرعة؛ لعدم تبويبها: أردت أن أُرتِّبها على منوال الكتب الفقهية، وأجعلها على أسلوب المُعتبرات الشرعية، لتكون عونا لمن ابتُلي بمنصب الفتوى، وسلك في فتواه طريق الاستقامة والتقوى، مع تنبيه على فوائد يحتاج إليها، وإشارة إلى تصحيح بعض مواضع لم يُعوَّل في إفتائه عليها»[٣].

طبعت عدة طبعات.

٦ ـ «الرسائل الزينية في مذهب الحنفية»[٤]، وسُمِّيت في بعض نُسَخها

---

(١) انظر: «الرسائل الزينية» (ص٥٦)، و«التعليقات السنية» (ص ١٣٥)، و«كشف الظنون» (٢/ ١٢٢٣)، و«الأعلام» (٣/ ٦٤)، و«معجم المؤلفين» (٤/ ١٩٢)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨).

(٢) انظر: «الرسائل الزينية» (ص ٥٦).

(٣) انظر: خطبة «فتاوى ابن نجيم» (ص ٣).

(٤) انظر: «سلم الوصول» (٢/ ١١٩)، و«الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦)، و«التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ١٣٥)، و«الأعلام» (٣/ ٦٤)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«كشف الظنون» (١/ ٨٤٧ و٩٠٢ و٩١٠).

بـ«الرسـائل الفقهيـة»[1]. ألف ابـن نجيم هذه الرسـائل في فترات متباعـدة من حياته العلميـة، «مـن ابتداء أمره إلى أن قضى الله أمره»[2]. وكانت هذه الرسـائل في مسـائل ووقائـع وحوادث وقعت «بين يدي القضاة ومشـايخ الإسـلام، فيطلبـوا منه الجواب عـن المسـألة، فيوضحها لهم في رسـالته، فيقع ذلـك عندهم موقعا حسـنا»[3]، وأراد ابنـه بعـد وفـاة والـده بشـهر أن يجمع تلـك الرسـائل «على ترتيـب تأليفها، ليسـهل الكشـف عنهـا»[4]، فاجتمع عنـده أربعون رسـالة، «خلا رسـائل كثيـرة أخذها قضاة العسـاكر»[5] ولـم يستطع الوصـولَ إليها، وسـمَّى المجموعـةَ التـي اجتمعت عنده بـ«الرسـائل الزينيـة في مذهب الحنفية» نسبةً إلـى المؤلف.

طُبعت هذه الرسائلُ عدَّة طبعات.

٧ ـ «الأشباه والنظائر»[6]، وسيأتي التعريفُ به.

٨ ـ تعليـق على بيـوع «الهدايـة»[7]، ذكره ابنـه، وقـال: «كتَبه وقـتَ إقرائها في المدرسـة الصَّرْغَتْمشـيَّة حين كان مُدرِّسًـا بها».

---

(١) بداية «الرسائل الزينية» (ص ٥٣).

(٢) بداية «الرسائل الزينية» (ص ٥٣).

(٣) «الرسائل الزينية» (ص ٥٤).

(٤) «الرسائل الزينية» (ص ٥٦).

(٥) «الرسائل الزينية» (ص ٥٦).

(٦) انظر: مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥)، و«الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦)، و«شذرات الذهب» (١٠/ ٥٢٣)، و«سلم الوصول» (٢/ ١١٩)، و«التعليقات السنية» (ص ١٣٥)، و«الأعلام» (٣/ ٦٤)، و«كشف الظنون» (١/ ٨١)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«معجم المؤلفين» (٤/ ١٩٢).

(٧) انظر: مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥)، «التعليقات السنية» (ص ١٣٥)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨).

٩ ـ حاشية على «جامع الفصولين»[١]، ذكرها ابنه أيضا.

هذه جملة من مؤلفاته التي اشتهرت وورَد ذكرها في المصادر، «وأما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشيها، وكتابته على أسئلة المستفيدين، والأوراق التي سوَّدها بالفوائد، والأبحاث الرائقة في أكثر الفنون، ومات قبل أن يجمَعَها ويُحرِّرها ويُخرِجها إلى الوجود: فشيءٌ لا يُمكِن حصرُه، ولا يوجد عند غالب علمائنا في هذا العصر عُشرُه»[٢].

ذكر حاجي خليفة أنَّ لابن نجيم شرحًا على «الزيادات»[٣]، بناء على كلام لابن نجيم في «البحر الرائق»، حيث قال: «وقد يسَّر الله تعالى لي بشرح «الزيادات» لقاضي خان قُبَيل تأليفِ هذا المحلِّ، فأحبَبْتُ أن أنقُلَها منه بألفاظه، فأقول مستعينا بالله: قال قاضي خان في هذا «الشرح» من كتاب الجنايات من باب جناية أم الولد على مولاها»[٤]. وفي دلالة هذا الكلام على أن لابن نجيم شرحا على «الزيادات» نظر؛ فإن الظاهر منه أنه تيسَّر له الحصول على نسخة من «شرح الزيادات» لقاضي خان، فأحبَّ أن ينقل منه مباشرة في هذا الموضع، لا أنه شرَح «الزيادات»، والله أعلم.

---

(١) انظر: مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥)، «التعليقات السنية» (ص ١٣٥)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨)، و«كشف الظنون» (١/ ٥٦٦)، و«هدية العارفين» (١/ ٣٧٨).

(٢) «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦).

(٣) انظر: «كشف الظنون» (٢/ ٩٦٢).

(٤) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الدعوى، باب دعوى الرجلين (٧/ ٢٤٦). «كشف الظنون» (٢/ ٩٦٢).

ثناء العلماء عليه

نال العلامةُ ابنُ نجيم حظَّه من ثناء العلماء عليه. فقد ذكره مُعاصِرُوه والمتأخرون عنه بالذكر الجميل، وأثنوا عليه في ذكائه، وعلمه، وأخلاقه، وسيرته.

قال عصريُّه الإمام عبد الوهاب الشعراني في الفصل الثالث من «الطبقات الصغرى»، في ذكر جماعة لقيهم ولا زالُوا أحياء: «الأخُ الصالح والعلامة المُحقِّق، العابدُ الزاهد...، صحِبتُه عشر سنين، فما رأيتُ عليه شيئاً يَشينه، وحجَجْتُ معه في سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة، فرأيتُه على خُلُق عظيم مع جيرانه وغلمانه ذهاباً وإياباً، مع أن السفر يُسفر عن أخلاق الرجال، وتخرُج فيه الأخلاق عن الحدِّ...، وصار له ذَوقٌ عظيم في الطريق، يحِلُّ به مُشكلات القوم، ويُوجِّهها على أحسن حال، فأسأل الله تعالى أن يزيده من فضله علمًا وعملًا وصلاحا، ويحشُرَنا في زُمرته، آمين»[١].

وقال ابنه أحمد: «الشيخ الإمام، العالم العلامة، الحِبْر البحر، الفهَّامة، وحيدُ دهره وفريد عصره، عمدةُ العلماء العاملين، وقُدوة الفضلاء الماهرين، ختامُ المُحقِّقين والمُفتين، كشَّاف المُشكلات والمُعضِلات، طِراز أهل المِلَّة والدين، إمامُ الفقه والأصول، وارثُ علوم سيِّد المُرسلين، من خصَّه الله بأوفر حظٍّ من العُلا، وأُوتي من الفضائل العلمية والعملية بالقَدَحين الرَّقيب والمُعَلَّا، ولم يترك في حَوز المكارم السَّنِيَّة مكانًا لالا[٢]، وحُقَّ له قولُ من قال:

---

(١) «الطبقات الصغرى» (ص ٧٠).

(٢) كذا في مقدمة «الرسائل الزينية».

لقـد ذلَّـتْ لـه سُـبُل المعـانـي وفـاق الخلـقَ طُـرًّا بالبيـان»[١].

ووصفه نجمُ الدِّين الغزِّي بـ«الشيخ، العلامة، المحقق، المدقق، الفهامة»[٢].

ووصفه هبة الله التاجي في مقدمة «شرحه» بقوله: «العلامة المُفرَد والفهَّامة الأَوحد، فقيه الرواية والدراية، عَلَم الهداية والولاية».

وقال التميمي: «كان إماماً، عالماً عاملاً، مؤلِّفاً مُصنفاً، ماله في زمنه نظيرٌ...، وصار زين الإخوان، وإنسان عين الأوان...، ولولا معاجلة الأجل قبل بلوغ الأمل: لكان في الفقه وأصوله خصوصاً، وفي أكثر الفنون عموماً، أُعجوبةَ الدهر ونادرة العصر. وفي الجملة، كان من مفاخر الديار المصرية، رحمه الله تعالى»[٣].

وفاته

توفي في سنة سبعين وتسعمائة، نهار الأربعاء، سابع رجب الفرد[٤]، قبل أن يُكمل أربعةً وأربعين عامًا، ودُفن بجوار السيِّدة سكينة بنت الإمام الحسين بن علي رضي الله عنهما[٥].

قال الأستاذ أحمد خيري فيما علقه على نسخته لـ«التحقيق الباهر»: «أقول: إن قبره وقبر أخيه عمر المتوفى سنة ١٠٠٥هـ، ومؤلف «النهر الفائق شرح كنز الدقائق»، موضع كل منهما الغرفة الكائنة في قبلة مسجد السيدة سكينة رضي الله

---

(١) مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٣).

(٢) «الكواكب السائرة» (٣/ ١٣٧).

(٣) «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦).

(٤) هكذا أرخه ابنه، وذكر تلميذه العلمي أنه توفي في رجب سنة ٩٦٩هـ. انظر: «الكواكب السائرة» (١٣٨/٣).

(٥) انظر: «خلاصة الأثر» (٣/ ٢٠٧).

عنها، ويعرف القبران عند القائمين على خدمة المسجد باسم: البحر والنهر، وهو اسم مؤلَّف كل من صاحبي القبرين، كما مر. أما القبران، فقد أزيلا فيما أزيل من قبور عند بناء المسجد المذكور»[1].

تغمَّده الله تعالى برحمته ورضوانه، وأسكنه فسيحَ جنَّاته، بمَنِّه وكرَمه ومزيدِ غُفرانه.

كتاب «الأشباه والنظائر»

جاء كتاب «الأشباه والنظائر» للزين ابن نجيم خطوة جديدة بعد أن توقف سَيرُ التأليف في هذا الموضوع على مدى القُرون في الفقه الحنفي. وأما الفقه الشافعي، فقد ألَّف فيه كلٌّ من ابن الوكيل (٧١٦هـ)، ثم السبكي (٧٧١هـ)، ثم السُّيوطي (٩١١هـ)، كتابا باسم «الأشباه والنظائر»، والفضلُ - كما يقال - للمُتقدِّم.

وأدركَ الإمام ابن نجيم هذه الفجوة، فأراد سدَّها بتأليف كتاب في الفقه الحنفي يُحاكي هذه الكُتب، كما ذكر في مقدمة «الأشباه» حيث قال: «إن المشايخ الكرام قد ألَّفوا ما بين مُختصَر ومُطوَّل من متون وشُروح وفتاوى، واجتهدوا في المذهب والفتوى وحرَّروا ونقَّحوا - شكَرَ الله سَعْيهم -، إلا أني لم أرَ لهم كتابا يحكي كتابَ الشيخ تاج الدين السُّبكي الشافعيِّ، مُشتمِلا على فُنون في الفقه...، فأُلهِمت أن أصنَع كتابا على النَّمَط السابق، مُشتمِلا على سبعة فنون»[2].

فشرع فيه رحمه الله، و«كان الفراغ منه في السابع والعشرين من جمادى الآخر

---

(١) وأرخه بقوله: «ليلة الخميس، ٦ من ذي القعدة، سنة ١٣٦٢هـ أحمد خيري».

(٢) «الأشباه والنظائر» (ص ١٠).

سنة ٩٦٩هـ، وكانت مدَّةُ تأليفه ستَّةَ أشهُر، مع تخلُّل أيام توعُّك الجسد»[١]، «وهو آخر تآليفه»[٢].

التعريف بفنون «الأشباه والنظائر»

وفيما يلي تعريف مُوجَز بالفنون السبعة المشتملة عليها كتاب «الأشباه والنظائر»:

أما الفنُّ الأوَّل، فقد جعله ابن نجيم في معرفة القواعد التي تُرَدُّ إليها الفروعُ المُستخرَجة، والتي فرَّع الفقهاءُ الأحكام عليها[٣].

وبلغ عددُ القواعد الفقهية التي جمَعها ابن نجيم في الفنِّ الأوَّل خمسًا وعشرين قاعدة، و«سلَك مسلكا بديعا في ذكرها، فقد صنَّفها في نوعين: قواعد أساسية» - منها القواعد الخمس الكبرى - و«تسع عشرة قاعدة أقلّ اتِّساعًا وشُمولا للفروع مما سبق، ولكن لها قيمتُها ومكانُها في الفقه الإسلامي»[٤]، فإنها كما قال ابن نُجيم: «أصولُ الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى، وأكثر فروعها ظفرتُ به في كتب غريبة، أو عثرت به في غير مَظِنة إلا أني - بحول الله وقوَّته - لا أنقل إلا الصحيح المُعتمَد في المذهب، وإن كان مُفرَّعا على قول ضعيف أو رواية ضعيفة: نبَّهتُ على ذلك غالبا»[٥].

---

(١) آخر «الأشباه والنظائر» (ص ٥٢٢).

(٢) «كشف الظنون» (١/ ٨١).

(٣) «الأشباه والنظائر» (ص ١٠).

(٤) «القواعد الفقهية» للندوي (ص ١٧١).

(٥) «الأشباه والنظائر» (ص ١٠).

وأما الفنُّ الثاني، فقد اشتمَل على الضوابط الفقهية، والفروع المتفرعة عليها والمُستثناة منها، «وهو أنفعُ الأقسام للمُدرِّس والمُفتي والقاضي، فإن بعض المُؤلِّفين يذكُر ضابطه ويستثني منه أشياء، فأذكر فيها أني زدتُ عليه أشياء أُخَر، فمن لم يطَّلِع على المَزيد ظنَّ الدخولَ وهي خارجةٌ، كما ستَراه، ولهذا وقع موقعًا حسَنا عند ذوي الإنصاف، وابتهَج به مَن هو مِن أُولي الألباب»[١]. واستقى ابن نُجيم مادَّة الفنِّ الثاني من كتابه «الفوائد الزينية»، كما ذكره في مقدمة «الأشباه والنظائر»[٢].

ويشكِّل الفنُّ الأوَّلُ والثاني أكثرَ من ثُلثَي كتاب «الأشباه والنظائر».

أما الفنُّ الثالث، فقد قسَّمه قسمَين، نبَّه في الأول على «أحكام يكثُر دَورُها، ويقبُح بالفقيه جهلُها»[٣]، كأحكام الناسي، والنائم، والمُكره، وأحكام الكتابة، وأحكام يوم الجمعة، وما يقبل السُّقوطَ من الحقوق وما لا يقبل، والقولِ في ثمن المثل وأُجرة المثل ومهر المثل، وذكر في القسم الثاني مسائلَ الجمع والفرق، «أي: ما تجتمع فيه المسائلُ مع أُخرى في حكمٍ، وتفترِق عنها في حكم آخر، كالمسائل المتعلِّقة بالمُسلِم والذِّمِّي، فإنهما يجتمعان في أحكامٍ ويفترِقان في أحكام، وكذلك الرجُل مع المرأة، والصبيِّ مع غيره»[٤].

ويُشكِّل الفنُّ الثالثُ أكثرَ من ثُلُثَي الثُّلُثِ الأخير للكتاب.

أما الفنُّ الرابع، ففي معرفة الألغاز، أي: «المسائل التي خفي وجه الحكم فيها لأجل الامتحان...، لكن بحيث لا تنبُو عنها الأذهانُ السَّليمة، بل يستحسِنها

---

(١) «الأشباه والنظائر» (ص ١١).

(٢) «الأشباه والنظائر» (ص ١٠).

(٣) «الأشباه والنظائر»، الفن الثالث: الجمع والفرق (ص ٣٥٩).

(٤) «التحقيق الباهر»، المقدمة، مطلب في الفن الثالث.

وتنشرح لها»[1]. وضع في هذا الفنّ ما ذكره ابنُ الشحنة في «الذخائر الأشرفية في الألغاز الحنفية»، مُنتخِبا «أحسنَها باختصارٍ، تاركًا لما فُرِّع على قول ضعيف أو كان ظاهرًا»[2].

أما الفنُّ الخامس، ففي الحيل الشرعية، أي: «ما يكون مَخلصًا شرعيًا لمن ابتُلِي بحادثة»[3]، وغالب ما ذكره من المسائل في هذا الفن المنقول من حيل «التاتارخانية».

أما الفنُّ السادسُ، فهو الذي سُمِّي به الكتابُ، وهو في «الأشباه والنظائر» أو الفروق الفقهية، و«المراد بهما المسائلُ التي يُشبِه بعضُها بعضًا، أو التي يشبه بعضُها بعضا شبَهًا قويًّا بحيث يعسُر تمييزُه، مع اختلافِها في الحكم لأُمورٍ خفِيَّة أدرَكها الفقهاءُ بدِقَّة النظر»[4]. ذكر فيه من كل أبواب الفقه ما تيسَّر له جمعه من «تلقيح العقول في فروق المنقول» للمحبوبي[5]. وذكر الحموي في «غمز العيون» وتابعه عليه شارحُنا التاجيُّ، أن ابن نجيم وصل في هذا الفنِّ إلى كتاب العتاق ولم يكمله، فأكمَله أخوه[6]، لكن ذكر ابنُ عابدين في «نزهة النواظر» أنه ظفِر بما كان ضائعا من المسودَّة بخطِّ المُصنف، فكمَّله منه إلى آخر أبوابه[7].

أما الفنُّ السابعُ، فذكر فيه «ما حُكي عن الإمام الأعظم وصاحبَيه والمشايخ

---

(١) «التحقيق الباهر»، المقدمة، مطلب في الفن الرابع.

(٢) «الأشباه والنظائر»، الفن الرابع: الألغاز (ص ٤٦٦).

(٣) «التحقيق الباهر»، المقدمة، مطلب في الفن الخامس.

(٤) «التحقيق الباهر»، المقدمة، مطلب في الفن الخامس.

(٥) «الأشباه والنظائر»، الفن السادس: الفروق (ص ٤٨٩).

(٦) «غمز عيون البصائر» (٤/ ٣٠٠).

(٧) «نزهة النواظر» (ص ٤٩٣).

المُتقدِّمين والمُتأخِّرين من المُطارحات والمكاتبات والمُراسَلات والغريبات»[١].

قيمة الكتاب العلمية وثناء العلماء عليه

لا أدلَّ على أهمية الكتاب وقيمته العلمية من تلقِّي العلماء والفضلاء إياه بالقبول، وثنائهم عليه، وإكبابِهم عليه درسًا وتدريسا وشرحًا وتعليقًا، وقد حظي كتاب «الأشباه والنظائر» بهذا القبول؛ فقده صار «عُمدة الحنفية ومَرجِعَهم»[٢]، و«رُزق السعادة التامَّة بالقبول عند الخاص والعامْ، ضمَّنه كثيرا من القواعد الفقهية والمسائل الدقيقة والأجوبة الجبلية، والذي يغلِب على الظنِّ أنه لا يخلُو منه خزانةُ أحد قدر على تحصيله من العلماء بالدِّيار الرُّومية»[٣].

كيف، وقد اعترف مؤلفه أنه «الفريد في نوعه، بحيث لم أطلع على نظير في كتب أصحابنا رحمهم الله تعالى»[٤]، وقال ابنه أحمد: «لم يسبق إلى مثله»[٥].

وأشاد به شارحُوه، ووصَفوه بأبلغ الأوصاف.

فجعله شرفُ الدين الغزي «من أفخر الكتب تصنيفا، وأحسنها أُسلوبا ظريفاً، وأرشقها في العبارات، وأدقِّها في الإشارات، وهو في بابه عديمُ النظير، جامعٌ من الفقه الجمَّ الغفير»[٦].

وقال الحموي: هو «كتاب لم تكتحِلْ عين الزمان بثاني، ولم يوجد في كتب

---

(١) «الأشباه والنظائر» (ص ١١).

(٢) «الكواكب السائرة» (٣/ ١٣٨).

(٣) «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٦).

(٤) آخر «الأشباه والنظائر» (ص ٥٢٢).

(٥) مقدمة «الرسائل الزينية» (ص ٥٥).

(٦) «تنوير البصائر» (ل/ ١/ ب).

الحنفية ما له يوازي أو يداني، فهو مع صغر حجمه ووجازة نظمه بحر محيط بدُررِ الحقائق، وكنز أودع فيه نقود الدقائق»[١].

وقال البيري فيه: إنه «من الكتب التي لم يُسبَق لها نظير، وقد جمَعت من نفائس الفروع الجمَّ الغفير، حتى صارت عُمدةَ الناظر وذخيرةَ ذوي البصائر»[٢].

وقال الإزميري: «إن كتاب «الأشباه والنظائر» قد تناهجت به العلماء الأخلاء، وتفاخرت به الفضلاء الأجلاء، حتى صار عمدة المُدرِّسين في المَدارس، ومَخزن المُصدرين في المجالس، فلم يزالوا مُشتغِلين به - حين صُنِّف - في كل زمان، ويتدارسُونه في كل مكان؛ لكونه حاويًا للدقائق، جامعا للحقائق، ومشتملا على قواعد عجيبة وفوائد غريبة، ومُؤسَّسا على أصول مَتينة وفصول رصينة، ومُرتَّبا على ترتيب أنيق، وتركيب حقيق»[٣].

ووصفَه الدكتور علي الندوي بأنه «من أشهر المُؤلَّفات في القواعد الفقهية تحت عنوان «الأشباه والنظائر»، وهو قرينٌ لكتاب السيوطي في اسمه وصِيتِه وخصائصِه»[٤].

ومما يبين منزلته العلمية: أن اعتمَد واضِعُو «مجلَّة الأحكام العدلية» في المقالة الثانية على القواعد التي جمعها ابن نجيم في «الأشباه والنظائر»[٥].

ومما قيل في مدحه شعرا، ما ذكره العلامة البيطار رحمه الله في صفحة عنوان كتاب «نزهة النواظر» لابن عابدين لبعضهم:

---

(١) «غمز عيون البصائر» (١/ ٥).

(٢) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٤١).

(٣) «شرح الأشباه والنظائر» للإزميري (ص ٢٤).

(٤) «القواعد الفقهية» للندوي (ص ١٧٠).

(٥) «القواعد الفقهية» للندوي (ص ١٧٠).

إذا رُمتَ الوصولَ إلى المعالي | لتظفر بالكنوز وبالذخائر
خُذ «الأشباه» ليس له نظير | حقيقًا قد تسمَّى بالنظائر

وللعلامة محمد أمين بن عابدين قدس سره:

كتابٌ فائقٌ باهٍ باهرٌ | كأدواح الرُّبا زاهٍ وزاهر
هو الأشباه ليس له شبيه | غدا في الناس كالأمثال سائر
فدونكَ جواهرًا عقدَتْ عليه | كبارُ أفاضل الدهر الخناصر
سقى سُحبَ الرِّضا والعفو قبرا | لزين الدين يزهو في المقابر
فقد أبدى لنا درًّا فريدا | غدا في جِيدنا عِقدَ الجواهر[1]

الشروح والحواشي على «الأشباه والنظائر»

ونظرا لما سبق من أهمية كتاب «الأشباه والنظائر»، ولما يحتوي عليه من «ذخيرة ثمينة ومادة دسمة من فروع المذهب»[2]، ولما فيه من «المُطلَق والمُجمَل والعامِّ، والرِّوايات الضعيفة، وخلاف منقول مذهب الإمام»[3]، ولما «اشتمل عليه من الإيجاز، [حتى] التحقت مسائلُه بالألغاز»[4]، فلم يبرز «بعض مقاصده، ولم ينحلَّ نُبَذ من معاقده، وكثيرا ما يُطلِق في محلِّ التقييد، وهذا في التصنيف غيرُ سديد، وكثيرا ما يُجمِل في محلِّ التفصيل، وهذا غيرُ لائق بأولي التحصيل»[5]: فقد «رام

(١) «القواعد الفقهية» للندوي (ص ١٧٠).

(٢) انظر: مقدمة «الأشباه والنظائر» لمحمد مطيع الحافظ (ص ٧ ـ ٩).

(٣) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٤١).

(٤) «غمز العيون» (١/ ٦).

(٥) «غمز عيون البصائر» (١/ ٦).

كشفَ لثام معانيه جهابذةٌ أعلام، والغوصَ على دُرَرِ لآليه أئمةٌ عِظام»[١]، وأكبُّوا عليه شرحًا وتعليقا؛ وذلك تقييدًا لمُطلَقه، وضبطًا لمُرسَله، وتفصيلا لمُجمَله، وتصحيحًا لمُعتلِّه[٢]، وتنصيصًا على ما هو منقول الإمام والأصحاب، وذكرًا للرواية فيما قال فيه: لم أقف فيه على رواية، مع زيادات في المستثنيات حيث استثنى، والتنبيه على عدم صحة استثناء بعض المُستثنيات، وتبيينِ الراجح والمُعتمد من الروايات، وتذييل بعضِ الأبواب بالفوائد المُهمَّات[٣].

«ويقف الباحثُ مشدوها حائرًا أمام تلك الأعمال، فقد أربَى عددُها على خمس وعشرين، ما بين شرحٍ للكتاب واستدراكٍ عليه»[٤].

وقد استوفى الأستاذ محمد مطيع الحافظ ذكر التعليقات والشروح والتراتيب لكتاب «الأشباه والنظائر»[٥]، فأتى على أكثرها، وزاد عليه الدكتور علي الندوي نحو أربعة أسماء[٦]، وذكرًا أماكن وجود ما هو موجود منها في مكتبات العالم.

وسأكتفي هنا بذكر أشهرها:

١ ـ «**تنوير البصائر على الأشباه والنظائر**»، لشرَف الدين بن عبد القادر بن بركات، المعروف بابن حبيب، الغزي الحنفي، كان حيًّا سنة (١٠٣٤هـ)، فرغ من تأليفها سنة (١٠٠٥هـ)[٧].

---

(١) مقدمة «التحقيق الباهر».

(٢) انظر: «غمز عون البصائر» (١/ ٦).

(٣) انظر: «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٤١).

(٤) «القواعد الفقهية» للندوي (ص ١٧١).

(٥) انظر: مقدمته على «الأشباه والنظائر» (ص ١٠ ـ ١٤).

(٦) انظر: «القواعد الفقهية» (ص ٤٧١ ـ ٤٧٥).

(٧) انظر: «خلاصة الأثر» (٢/ ٢٢٣)، ومقدمة محمد مطيع على «الأشباه والنظائر» (ص ١١)،

٢ ـ «تنور الأذهان والضمائر شرح الأشباه والنظائر»، لمصطفى بن خير الدين بن أحمد الأيوبي العليمي الفاروقي الرملي، المعروف بجلب، مصلح الدين الحنفي، المتوفى سنة (١٠٢٥هـ)، شرح فيه الفن الثاني فنَّ الضوابط[١].

٣ ـ «زواهر الجواهر النضائر على الأشباه والنظائر»، لولدِ تلميذِ ابن نُجيم، الشيخ صالح بن محمد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي، المتوفى سنة (١٠٥٥هـ)[٢].

٤ ـ «نزهة النواظر على الأشباه والنظائر»، للشيخ خير الدين الرملي، المتوفى سنة (١٠٨١هـ)، جمعها ولده نجم الدين بن خير الدين[٣].

٥ ـ «غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر»، للشيخ أحمد بن محمد الحنفي الحموي، المتوفى سنة (١٠٩٨هـ)، مطبوع متداول.

٦ ـ «عمدة ذوي البصائر لحلِّ مُهمَّات الأشباه والنظائر»، للعلامة إبراهيم بن حسين بن أحمد الحنفي المكي، المشهور ببيري زاده، المتوفى سنة (١٠٩٩هـ)، مطبوع متداول.

٧ ـ «إبراز الضمائر على الأشباه والنظائر»، لمفتي إزمير، محمد بن ولي بن رسول القيرشهري، ثم الإزميري، الحنفي، المتوفى سنة (١١٦٥هـ)[٤].

و«كشف الظنون» (١/ ٨١).

(١) انظر: «كشف الظنون» (١/ ٨١)، و«معجم المؤلفين» (١٢/ ٢٥٠)، ومقدمة محمد مطيع على «الأشباه» (ص ١١).

(٢) انظر: «كشف الظنون» (١/ ٨١).

(٣) مقدمة محمد مطيع على «الأشباه» (ص ١٣).

(٤) حقق في رسالتين علميتين بالجامعة الإسلامية بقسم أصول الفقه.

٨ ـ «كشف الخطائر عن الأشباه والنظائر»، للشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، المتوفى سنة (١١٤٣هـ)[١].

٩ ـ «عمدة الناظر على الأشباه والنظائر»، للسيد أبي السعود محمد بن علي الحسيني المتوفى سنة (١١٧٢هـ)[٢]، جمعها من حاشية الغزي والحموي والبيري وغيرهم، ووصل فيها إلى آخر الفن الثاني[٣].

١٠ ـ «التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر»، لشارحنا الشيخ محمد هبة الله البعلي التاجي الحنفي، المتوفى سنة (١٢٢٤هـ)، وسيأتي الحديث عنه.

١١ ـ «نزهة النواظر على الأشباه والنظائر»، لابن عابدين، المتوفى سنة (١٢٥٢هـ)، جمعه العلامة محمد البيطار تلميذ ابن عابدين من هوامش نسخة شيخه، وسماه بهذا الاسم، وهو مطبوع متداول[٤].

١٢ ـ «إتحاف الأبصار والبصائر بتبويب كتاب الأشباه والنظائر»، لأبي الفتح محمد الحنفي، مفتي ثغر إسكندرية، أضاف إلى الترتيب تكملة الشيخ عمر بن نجيم، وفرغ من تأليفه سنة (١٣٧٥هـ)[٥].

* * *

---

(١) انظر: «معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٣/ ١٨٠١).

(٢) انظر: «معجم المؤلفين» (١٠/ ٣٠٧)، و«معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٤/ ٢٩٤٨).

(٣) انظر: مقدمة محمد مطيع على «الأشباه» (ص ١٢).

(٤) طبع مع كتاب «الأشباه والنظائر» بتحقيق الشيخ محمد مطيع الحافظ. وانظر مقدمته (ص ٤).

(٥) انظر: مقدمة محمد مطيع على «الأشباه» (ص ١٤).

ترجمة الشارح الإمام هبة الله البعلي التاجي[1]

هو الفقيه الشهير والمُحدِّث الكبير، مفتي بعلبك، محمد هبةُ الله بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن تاج الدين بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن موسى بن عبده البعلي، الدمشقي، الشهير بالتاجي.

وُلد في دمشق في تاسع عشر ذي القعدة سنة (١١٥١هـ).

أُسرته

إن للأسرة أثرا كبيرا في بناء شخصية الإنسان، فالتربية الدينية والعلمية والاجتماعية الصحيحة تُساهم مُساهمة عظيمة في تكوين الشخصية، وقد نشأ الإمام هبة الله البعلي في أسرة علمية عريقة تعنى بالعلوم الشرعية وأهلها عناية فائقة، ونشأ في مدينة لها أثرُها العلميُّ، وهي مدينة دمشق الزاخرة بجهابذة العلماء.

فقد كان جدُّه الثاني، الشيخ الخطيب العلامة البارع الفاضل المحقق الولي

---

(١) انظر ترجمته في: «حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر» (٣/ ١٥٧٦)، «روض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر» (ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦)، و«فهرس الفهارس» (٢/ ٥٨٢)، و«الأعلام» (٨/ ٧٥)، و«هدية العارفين» (٢/ ٣٥٦)، و«معجم المؤلفين» (١٢/ ٩٠) و(١٣/ ٤١٧)، و«أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩١ ـ ٩٢)، و«فقه أهل العراق وحديثهم» للكوثري (ص ٧٦)، و«معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٥/ ٣٥٥٨).

الكبير عبد الرحمن بن تاج الدين بن محمد بن أبي بكر، المعروف بالتاجي الحنفي البعلي. ولد في بعلبك في سنة ١٠٤٦هـ.

قرأ على الشيخ عبد الباقي والسيد محمد البرزنجي وغيرهما، وأخذ عن الشيخ إبراهيم الكوراني المدني والشيخ حسن العجيمي المكي، وصحب الجد الكبير الأستاذ الشيخ السيد مراد، وأخذ عنه الطريقة النقشبندية، وله محبة أكيدة مع الشيخ العارف الكبير الشيخ عبد الغني النابلسي، ويجري بينهما مطارحات أنيقة.

كان عالمًا فاضلًا هُمامًا، بليغًا أديبًا، في غاية من الجُرأة، ذا وقارٍ واعتبارٍ وعقل تامٍّ. خطب بدمشق مدة، وكان حسَن الصوت، وكان له شعرٌ في غاية البلاغة، وكان ذا ثروة ودنيا.

توُفِّي سنة ١١١٠هـ في بعلبك[1].

وقد اعتنى الشيخ عبد الرحمن بولدَيه، وربَّاهما أحسن تربية، فنشَأا مثله على العلم، وبرَعا فيه حتى أصبَحا من الأعلام البارزين.

فأكبر ولدَيه، أخو جدٍّ الشيخ هبة الله، هو خاتمة العلماء الأعلام، وعمدة المُحقِّقين العظام، الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن تاج الدين، الحنفي البعلي، المعروف بالتاجي، صاحب «الفتاوى التاجية».

أخذ في ابتداء شبابه على والده وعلى الشيخ إبراهيم الفتال ولازمه، وعلى الأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي وأجازه، وعلى الشيخ محمد علاء الدين الحصكفي. ولما حج أخذ عن الشيخ سعد الله اللاهوري الهندي، وأخذ عن الشيخ

(١) انظر: «سلك الدرر» (٢/ ٢٨٥ـ ٢٩١)، و«نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة» للأمين المحبي.

محمد بن عبد الرسول البرزنجي نزيل المدينة صاحب «الإشاعة»، وعن الشيخ إبراهيم الكوراني نزيلها أيضاً.

كان عالمًا محقِّقًا، فقيهًا نحريرًا فاضلًا، فريد وقته في العلوم معقولها ومنقولها.

ولما صار مُفتيًا ببعلبك: أشاد به الجدُّ الكبير الشيخ السيد مراد، فقال: يا أهل بعلبكَّ، والله ليس في الديار العربية أفضلُ من مُفتيكم، فشُدُّوا عليه الأيدي.

قُتِل شهيدا وهو يقرأ على أولاده «صحيح البخاري»، وذلك في سنة ١١١٤هـ[١].

وأما ولدُه الآخر، جدُّ الشيخ هبة الله، فهو الوليُّ الكبير والإمامُ الشهير في التقرير والتحرير، **يحيى بن عبد الرحمن بن تاج الدين**.

ولد ببعلبك ونشأ بها في حجر والده، فقرأ عليه، وعلى أخيه الشمس محمد، وعلى الشيخ أبي المواهب الحنبلي، والأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي وغيرهم من علماء دمشق الشام.

وتولَّى الإفتاء ببعلبكَّ بعد وفاة أخيه، وصار له النهايةُ في نفاذ الكلمة عند الخاصِّ والعامِّ، وسارت بأحاديث ثنائه الرُّكبان، وافتخر بطُلوع علاه الزمانُ، ومُدح بالقصائد الشهيرة من أهل بلاد كثيرة.

كان رحمه الله تعالى علامة فهامة، يُلقى الشروحَ بتمامها من حفظه، متوشحاً بحلي الفضائل والكمال.

توجَّه مع والده إلى الرُّوم، وصارت له الرُّتبة السُّليمانية المُتعارَفة بين المَوالي.

توفي ببعلبكَّ سنة ١١٥٨هـ عن ثلاث وستِّين سنة رحمه الله تعالى[٢].

---

(١) انظر: «سلك الدرر» (٤/ ٥٢_٥٣).

(٢) انظر: «سلك الدرر» (٤/ ٢٣٢_٢٣٣).

وأما والد الشيخ هبة الله، محمد بن يحيى بن عبد الرحمن، فهو وإن لم يرد له ترجمة في شيء من المصادر، إلا أن الظاهر أنه حظي بتربية واعتناء من والده الشيخ يحيى بن عبد الرحمن وعمه الشيخ محمد بن عبد الرحمن، فربَّياه على طلب العلم، وسلكا به طريقه. وقد كان للشيخ محمد بن يحيى والد الشيخ هبة الله أثرا كبيرا في تعليمه وطلبه، حيث سافر به إلى القاهرة، ثم إلى الروم ليتمكن ابنُه من الأخذ عن مشايخها ومحققيها، كما سيأتي ذكره.

وللإمام هبة الله التاجي أولاد فضلاء سيأتي ذكرهم في عداد تلاميذه.

ومن أقارب الإمام هبة الله التاجي: العلامة، الفقيه الصالح، البركة القدوة، هاشم بن عبد الرحمن بن سعدي بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الرحمن بن تاج الدين، الدمشقي، الحنفي، الشهير بالتاجي. ولد بدمشق ونشأ بها وأخذ عن علمائها، من أجلهم: الشيخ عبد الرحمن الكزبري والعلامة سعيد الحلبي. وتولى أمانة الفتوى بدمشق، وكان شيخ الطريقة الخلوتية في دمشق، وقد تخرج على يديه الكثير، واعتقده الجم الغفير. ولم يزل في أمانة الفتوى ومشيخة الطريقة إلى أن توفي في رمضان سنة ١٢٦٤هـ[1].

وللشيخ هاشم ولد ورد ذكره في التراجم، وهو الشيخ العالم الفقيه المحدث محمد سعدي بن هاشم الحنفي الدمشقي، الشهير بالتاجي، نشأ بدمشق وأخذ عن علمائها، ومن أجلهم له انتفاعا والده العلامة، توفي سنة ١٢٧٩هـ.

---

(١) انظر: «روض البشر» (ص ٢٥٦).

نشأته العلمية

في مثل هذه الأسرة، وفي مثل مدينة دمشق الزاخرة بالعلماء نشأ مُؤلِّفنا الشيخ هبة الله التاجي.

أكبَّ على العلم منذ صغره، «ولما بلَغ سِنَّ التمييز: شرع بقراءة القرآن العظيم، فختَمه في ستة أشهُر، ثم حفظه في هذه المُدَّة»[1].

اشتغل بالعلم في ريعان شبابه ودأب وواظب على التحصيل، وحرص على أخذ العلم من أكفاء زمانه، وتحمَّل لذلك مَشاقَّ السَّفر والارتحال، يقول مُتحدِّثا عن نفسه: «لما قدمتُ مصر: سمعتُ بأنه (أي: الشيخ عطية الله بن عطية الأجهوري) فريدُ وقته، وأنه يُقرئ «المختصر» على «التلخيص»، فسِرتُ إليه، فرأيتُه يُقرِّره في مدرسة الأشرفية، وقد فاتَني شيءٌ يسيرٌ من أوَّله، فحضَرته عليه منه إلى آخره، وكان الذين يحضُرونه ينُوفون على خمسمائة، فسمعتُ منه ما لا أُذُنٌ سمِعت، ولا خطَر على قلب مُحشٍّ ولا شارحٍ»[2].

ويروي لنا الأستاذ خليل مَردم بك ما ذكره الشيخ هبة الله عن طلبه للعلم والرحلة فيه، فيقول: «أخذ عن جهابذة دمشق، ثم رحل إلى القاهرة مع والده سنة ١١٦٦هـ وقرأ على بعض علمائها، ثم عادا بعد ستة أشهر إلى دمشق، ولم يزل يأخذ عن علمائها إلى أن توجه إلى القاهرة مرة ثانية سنة ١١٦٩هـ، فأخذ عن علمائها، ثم رجع منها في أوائل سنة ١١٧٣هـ إلى دمشق، فأقرأ في جامع بني أمية «الشمائل» درسا عاما بين العشائين، وصبيحة كل يوم درسا عاماً وخاصاً» ـ ولم يتجاوز من

---

(١) «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩١).

(٢) انظر: «سلك الدرر» (٣/ ٢٧٢).

العُمر اثنين وعشرين سنة ـ «ثم توجَّه مع والده إلى الرُّوم في أواخر سنة ١١٧٣هـ عن طريق حلب، فأخذ عن علمائها وأخذ عن مُحقِّقيها، ثم رجع في السنة نفسها، وتكرَّر دخولُه إليها، ثم لزم مُدَّة إقامته بدمشق مدرسة الناصرية الجوانية لإقراء الدروس، مع إقراء درسَين عامَّين في «البخاري» تحت قُبَّة النسر، وتجاه ضَريح سيِّدنا يحيى عليه السلام، وفي أثناء هذه المُدَّة حرَّر تحريراتٍ...، وفي سنة ١١٩٨هـ أرسله الوزير محمد درويش إلى بعلبك للإفتاء بها، فتوجَّه إليها واستقام بها مقدار ستَّة أشهُر، ثم رجع إلى دمشق»[١].

فقد كان الدرس والتدريس والتأليف شغله الشاغل، وتكرَّرت رحلاتُه فيه، أخذ عن جماعة من المشايخ العظام، وأخذ عنه الجمُّ الغفير والعدد الكثير.

تولَّى التدريس في الجامع الأموي، والإقراءَ تحت قبَّة النسر، والإفتاء ببعلبكَّ، وذكر عمرُ رضا كحَّالة أنه تولَّى القضاءَ ببغداد[٢]، لكن لم يرِدْ له ذكر في شيء من المصادر.

ووافَتْه المَنيَّة وهو في القُسطنطينية، فلعلَّه استقرَّ بها في آخر حياته، رحمه الله رحمة واسعة.

مشايخه

حرص الإمام هبة الله على أخذ العلم من جهابذة عصره ومُحقِّقيه، وارتحَل لذلك إلى القاهرة والرُّوم.

وقد سرَد الشيخ عبد الرزاق البيطار أسماء كثير من مشايخه، فذكر منهم:

(١) انظر: «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩١ ـ ٩٢).

(٢) انظر: «معجم المؤلفين» (١٢/ ٩٠).

١ ـ سعدُ الدين العيني، ولد سنة (١٠٣٠هـ)، وتوفي سنة (١١٧٤هـ).

٢ ـ السيد مصطفى الأيوبي: وهو الشيخ مصطفى زين الدين أبو البركات بن محمد بن رحمة الله الأيوبي الأنصاري، ولد بدمشق سنة (١١٣٥هـ)، وتوفي بمكة سنة (١٢٠٥هـ)[١].

٣ ـ عطية الأجهوري: هو الإمام عطية الله بن عطية البرهاني القاهري الشافعي، الشهير بالأجهوري، المتوفى سنة (١١٩١هـ)[٢].

٤ ـ أحمد الملوي: هو مسند الوقت وشيخ الشيوخ أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجبري الشافعي القاهري، الشهير بالملوي، المتوفى سنة (١١٨١هـ)[٣].

٥ ـ طه بن مُهَنَّا: هو العلامة المفسر المحدث طه بن مهنا الشافعي، الجبريني المحتد، الحلبي المولد، المتوفى سنة (١١٧٤هـ)[٤].

٦ ـ أسعد بن عبد الرحمن المجلد: هو العالم العابد الزاهد، الشيخ الأجل، أسعد بن عبد الرحمن بن محيي الدين، الشهير بالمجلد[٥]، الحنفي السليمي الدمشقي، المتوفى سنة (١١٨٠هـ)[٦].

٧ ـ محمد حياة السندي: هو الشيخ الإمام المحدث محمد حياة بن إبراهيم السندي المدني، المتوفى سنة (١١٦٣هـ)[٧].

---

(١) ترجم له في «حلية البشر» (٣/ ١٥٣٦).

(٢) ترجم له في «سلك الدرر» (٣/ ٢٦٥).

(٣) انظر: «سلك الدرر» (١/ ١١٦).

(٤) انظر: «سلك الدرر» (٢/ ٢١٩).

(٥) لكون والده في مبدأ الأمر مشتغلا بتجليد الكتب.

(٦) هكذا أرخ وفاته في «سلك الدرر» (١/ ٢٢٩)، وأرخه في «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٦) بـ (١١٧٤هـ).

(٧) هكذا أرخه الحسني في «نزهة الخواطر» (٦/ ٨١٥ ـ ٨١٦)، وذكر أنه توفي بالمدينة ودفن بالبقيع =

٨ ـ عبد الكريم الشراباتي: هو المحدث الشهير، علامة حلب، عبد الكريم بن أحمد بن علوان، المعروف بالشراباتي الشافعي الحلبي، المتوفى سنة (١١٧٨هـ)[1].

٩ ـ عمر الطحلاوي، مفتي المالكية بمصر، المتوفى سنة (١١٨١هـ).

١٠ ـ صالح الجينيني: هو العلامة الفهامة صالح بن إبراهيم بن سليمان الحنفي الجينيني الأصل، الدمشقي المولد، المتوفى سنة (١١٧٠هـ)، «كان عديم النظير في فقه أبي حنيفة النعمان، حتى إن «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» لكثرة إقرائه وقراءته صارت مسائله نصب عينيه، وكذلك غالب كتب المذهب كـ«الأشباه والنظائر» و«الدرر» وغيرها»[2]. وقد لازمه الإمام هبة الله التاجي «ملازمة كلية حتى ورث براعته في الفقه والحديث»[3].

١١ ـ الشهاب المنيني: هو المفيد الكبير، الفاضل المتقن، العلامة أحمد بن علي بن عمر الحنفي، الطرابلسي الأصل، المنيني المولد، الدمشقي المنشأ، المتوفى سنة (١١٧٢هـ)[4].

١٢ ـ أحمد الدمنهوري: هو العلامة الأوحد، آية الله الكبرى في العلوم والعرفان، المُتفنِّن في جميع العلوم معقولًا ومنقولا، أبو المعارف، شهاب الدين،

= الغرقد، وأرخ وفاته في «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٦) بـ(١١٦٠هـ).. وعلى كل، فأخذُ الشيخ هبة الله على الشيخ محمد حياة السندي يستلزم أنه سافر في صغره إلى المدينة المنورة، أو استجازه له والد الشيخ هبة الله، والله أعلم.

(١) انظر: «سلك الدرر» (٣/ ٦٣ ـ ٦٤).

(٢) «سلك الدرر» (٢/ ٢٠٨).

(٣) هكذا ذكره الأستاذ أحمد خيري فيما علقه على بداية نسخته لـ«التحقيق الباهر».

(٤) له ترجمة حافلة في «سلك الدرر» (١/ ١٣٣ ـ ١٤٥).

أحمد بن عبد المنعم بن خيام، الشافعي الحنفي المالكي الحنبلي[1]، المصري، الشهير بالدمنهوري، المتوفى سنة (١١٩٢هـ)[2].

١٣ ـ **أبو الفتح محمد بن محمد العجلوني الجعفري**، المتوفى سنة (١١٩٣هـ).

١٤ ـ **علي السليمي**: هو الحبر النحرير، المسند المعمر، الولي الكامل، أبو الحسن علاء الدين، عليُّ بن محمد بن علي بن سليم الدمشقي الصالحي، الشهير بالسليمي، المتوفى سنة (١٢٠٠هـ)[3].

١٥ ـ **علي البدري**: شيخ القراءات والقُرَّاء بالديار المصرية، السيد علي البدري، المتوفى سنة (١١٩٠هـ)[4].

١٦ ـ **إبراهيم الحلبي**: العلامة الكبير، والفهامة الشهير، آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية، ذو التصانيف الباهرة، الذي هو بكل علم خبير، إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحنفي الحلبي، نزيل قسطنطينية، مُحشِّي «الدر المختار»، كان من أكابر العلماء الفحول وشهرته تغني عن تعريفه، توفي سنة (١١٩٠هـ)[5].

١٧ ـ **علي الصعيدي**: العلامة المحقق النحرير المتكلم، علي بن أحمد بن مكرم الله المنسفيسي العدوي المالكي الأزهري، الشهير بالصعيدي، المتوفى سنة (١١٨٩هـ)[6].

---

(١) «هكذا كان يكتب بخطه»، «سلك الدرر».

(٢) انظر: «سلك الدرر» (١/ ١١٧).

(٣) انظر: «سلك الدرر» (٣/ ٢١٩).

(٤) انظر: «سلك الدرر» (٣/ ٢٥٧).

(٥) انظر: «سلك الدرر» (١/ ٣٧ ـ ٣٩).

(٦) انظر: «سلك الدرر» (٣/ ٢٠٦).

١٨ ـ موسى المحاسني: هو الإمام الهمام، خطيب الجامع الأموي، موسى بن أسعد بن يحيى، المعروف كأسلافه بالمحاسني، الحنفي الدمشقي، أحد الشيوخ الأعلام الذين ازدهت بهم دمشق الشام، له في العلوم والفنون اطلاع تام، سيما الفقه والمعاني والبيان والأدب، توفي سنة (١١٧٣هـ)(١).

١٩ ـ أحمد الجوهري: هو الشيخ الإمام الفقيه الأوحد البارع، شهاب الدين، أحمد بن حسن بن عبد الكريم الخالدي، الشهير بالجوهري، الشافعي القاهري، توفي سنة (١١٨١هـ)(٢).

٢٠ ـ الجدُّ الشمسُ محمد بن عبد الحي الداودي، المتوفى سنة (١١٦٨هـ).

٢١ ـ أبو السعود: هو مفتي الحنفية في الديار المصرية، شيخ الشيوخ وأستاذ الأساتذة، عمدة المحققين والمدققين، الحسيب النسيب السيد الشريف محمد بن علي إسكندر الحسيني الحنفي المصري، صاحب «عمدة الناظر على الأشباه والنظائر»، المتوفى سنة (١١٧٢هـ)(٣).

٢٢ ـ أحمد الراشدي: وهو الشيخ الإمام، الفقيه الفرضي، أحمدُ بن محمد بن شاهين الراشدي الشافعي الأزهري، المتوفى سنة (١١٨٠هـ)(٤). ولم يذكره البيطار ضمن مشايخه في «حلية البشر».

«وغيرهم ممن يطول ذكرهم»(٥).

---

(١) انظر: «سلك الدرر» (٤/ ٢٢٢ ـ ٢٢٥).

(٢) انظر: «سلك الدرر» (١/ ٩٧).

(٣) انظر: «عجائب الآثار» للجبرتي (١/ ٢٣٢).

(٤) انظر: «سلك الدرر» (١/ ٢١٧ ـ ٢١٨).

(٥) انظر: «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٦ ـ ١٥٧٧). وعنه نقل في «روض البشر» (ص ٢٥٥).

تلاميذه

تولى الإمام هبة الله التاجي التدريس في الجامع الأموي، وأقرأ تحت قبة النسر، وكانت له دروس عامة وخاصة، فلا شكَّ أنه «أخذ عنه الجمُّ الغفير والعدد الكثير»[1]، ومع ذلك لم يذكر من ترجم للإمام هبة الله أسماءَ تلامذته، وشحَّتْ المصادر عموما بذكرهم.

وممن وقفت عليه منهم:

١ ـ الشيخ المجتهد، **عمر بن أحمد الدمشقي الميداني الحنفي**، المولود سنة (١١٦٩هـ)، والمتوفى سنة (١٢٥٤هـ). قال الشيخ عبد الرزاق البيطار: «شيخُ حرَم العلم وإمامه، ومن في يديه ناصيته وزمامه، لديه تُنشد ضالَّةُ مُشكل المسائل، وتوجد شوارد الفواضل والفضائل...، أخذ الفقه عن شيخه السيد محمد هبة الله أفندي التاجي»[2].

٢ ـ أبو الفضل **كمال الدين محمد** بن محمد شريف بن شمس الدين **الغزي** العامري الدمشقي الشافعي، صاحب «النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل»، المتوفى (١٢١٤هـ) عن (٤١) عاما. قال محمد جميل الشطي: «هو الشيخ العالم، الأديب المُتفنِّن، المؤرخ النسابة، الناظم الناثر، الهمام الأوحد، مفتي الشافعية بدمشق الشام، وسليل مفاتيها الأعلام، صاحب المصنفات الفائقة، والمجاميع الرائقة...، أخذ عن مشايخ كثيرين، منهم:...، الشيخ هبة الله التاجي»[3].

---

(١) انظر: «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٧).

(٢) انظر: «حلية البشر» (٢/ ١١٣١).

(٣) انظر: «روض البشر» (ص ١٩٩).

٣ ـ السيد محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين، الحسيني، الدمشقي الأصل والمولد، «إمام الحنفية في عصره، والمرجع عند اختلاف الآراء في الفتوى في مصره، صاحب التآليف العديدة، والتصانيف المفيدة، منها حاشيته الشهيرة على «الدر المختار»، المسماة بـ«رد المحتار»، التي اشتهرت في سائر الأقطار»[١]، المتوفى سنة (١٢٥٢هـ). ذكر رحمه الله في «حاشيته» على «الدر المختار»: «وأروي بالإجازة أيضا عن المُحقِّق هبة الله البعلي شارح «الأشباه والنظائر»»[٢].

٤ ـ **محمد أسعد إمام زاده.** ذكره عبد الحي الكتاني، قال في ترجمة الإمام هبة الله التاجي: «ونرويه أيضاً عن الشيخ محمد فرهاد الريزي كتابة من القسطنطينية، عن أحمد حازم أفندي الاستانبولي، عن محمد أسعد إمام زاده، عنه»[٣].

٥ ـ **عثمان أفندي.** ذكره الكتاني أيضا، قال: «ونرويه أيضًا مسلسلًا بالأئمة الأتراك كالذي قبله، عن الشيخ ابن عزوز، عن العلامة أبي الفداء إسماعيل المناستيري الزعيمي، عن أبي المحاسن يوسف ضياء الدين أفندي الإستانبولي، عن حافظ سيد أفندي، عن محمد أسعد المعروف بإمام زاده، عن عثمان أفندي عنه»[٤].

٦ ـ **أولاده:** ورد ذكر أولاد الإمام هبة الله التاجي في بعض المصادر، وتقتضي طبيعة الأمر أن يكونوا قرأوا على والدهم وأخذوا عنه، فمنهم:

الشيخ هداية الله بن هبة الله بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن تاج الدين البعلي، المعروف بمفتي بعلبك، الدمشقي الحنفي. ولد بدمشق، وطلب بها، وصار

---

(١) ذكره ابن أخيه أبو الخير في آخر «ثبت ابن عابدين» (ص ٥٨٣).

(٢) «حاشية ابن عابدين» (١/ ٨)، طبعة الفرفور. وانظر: «ثبت ابن عابدين» (ص ٥٧٧).

(٣) انظر: «فهرس الفهارس» (٢/ ٥٨٢).

(٤) انظر: «فهرس الفهارس» (٢/ ٥٨٢).

من علمائها، واشتهر بالعلم والفضل والصلاح والعبادة والتقوى والفلاح، توفي سنة (١٢٢٣هـ)[١].

وقال الشطي: «وقد أعقب ولده سعيد أفندي مفتي بعلبك بعد والده المترجم، وهذا أعقب ولده راغب أفندي مفتيها بعد والده المذكور أيضا، المتوفى بعد سنة ١٣٠٠هـ، رحمهم الله تعالى»[٢].

مؤلفاته

ذكرت مصادر ترجمة الإمام هبة الله التاجي أن «له مؤلَّفات كثيرة»[٣]، أثرى بها المكتبة الإسلامية، وتشتمل مؤلَّفاتـه على «تحقيقات ومنظومات، تدُلُّ على علمه الغزير وأدبه الكثير»[٤]، حرَّرها في دمشق رغم انشغاله بالتدريس والإقراء والدروس العامة والخاصَّة[٥].

ومما ورد ذكرُه من مُؤلَّفاته:

١ ـ **«التحقيـق الباهـر شـرح الأشـباه والنظائـر»**[٦]، وهو أشـهر كتبـه وأكبرها، وسـيأتي الحديـث عنه.

---

(١) انظر: «حلية البشر» (٣/ ١٥٨٠).

(٢) انظر: «روض البشر» (ص ٢٥٦).

(٣) انظر: «روض البشر» (ص ٢٥٦).

(٤) «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٧).

(٥) «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢).

(٦) انظر: «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٧)، و«روض البشر» (ص ٢٥٥)، و«الأعلام» (٨/ ٧٥)، و«معجم المؤلفين» (١٢/ ٩٠)، و«أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢)، و«هدية العارفين» (٢/ ٣٥٦)، و«إيضاح المكنون» (٣/ ٢٦٤)، و«فقه أهل العراق وحديثهم» (ص ٧٦)، و«معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٥/ ٣٥٥٨).

"يترجم فيها لنحو ثلاثين من شيوخه البارعين، ثم يترجم لطبقة شيوخه شيوخه، وهكذا إلى الصدر الأول"[2].

٢ - «حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المُسندين»[1]، «يترجم فيها لنحو ثلاثين من شيوخه البارعين، ثم يترجم لطبقة شيوخه شيوخه، وهكذا إلى الصدر الأول»[2].

٣ - «العقد الفريد في اتصال الأسانيد»[3]، «يذكر فيه أسانيده في مروياته»[4].

٤ - «الرسالة فيما على المفتي وما له»[5].

٥ - «شرح بائية ابن الشحنة» في الكلام[6].

٦ - «سلك القلائد فيما تفرق من الفوائد» في عدَّة علوم[7].

٧ - «سهام المنية على منكر تعدد الأشردية»[8].

٨ - «شرح على الفوائد العصامية»[9].

---

(١) انظر: «فقه أهل العراق وحديثهم» (ص ٧٦).

(٢) ذكره الأستاذ أحمد خيري فيما علقه على بداية نسخته.

(٣) ذكره في قائمة مؤلفات الإمام هبة الله التاجي في «الأعلام» (٨/ ٧٥)، و«أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢). وفي «إيضاح المكنون» (٤/ ١٠٩): ««العقد الفريد في اتصال الأسانيد» لهبة الله بن المبارك المحدث المتوفى سنة ٥٠٩هـ».

(٤) ذكره الأستاذ أحمد خيري في بداية نسخته.

(٥) ذكره التاجي في «التحقيق الباهر». انظر: «الأعلام» (٨/ ٧٥)، و«أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢).

(٦) انظر: «الأعلام» (٨/ ٧٥)، و«أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢).

(٧) انظر: «هدية العارفين» (٢/ ٣٥٦)، و«إيضاح المكنون» (٤/ ٢٣)، و«معجم المؤلفين» (١٢/ ٩٠)، و«أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢).

(٨) انظر: «هدية العارفين» (٢/ ٣٥٦)، و«إيضاح المكنون» (٤/ ٣١)، و«معجم المؤلفين» (١٢/ ٩٠).

(٩) ذكره في «التحقيق الباهر». وانظر: «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢).

٩ ـ «شرح الرسالة الوضعية»[١].

١٠ ـ «القول الرمض في الرد على الرفض»[٢].

١١ ـ «شرح على حديث الأولية بما يحتمل من العلوم»[٣]

١٢ ـ «كناش»[٤].

١٣ ـ «مزيد النعمة في شرح حديث الرحمة»[٥].

ثناء العلماء عليه

اشتهر الإمام هبة الله التاجي «بالعلم والفضل والصلاح والعبادة والتقوى والفلاح»[٦]، فحُظي بثناء بالغ ومديح وافر من أقرانه ومن بعدهم.

قال عنه عبد الرزاق البيطار رحمه الله: «المولى الهمام، فخر الأنام، وصدر العلماء الأعلام، الفقيه الشهير، والمحدث الكبير، فقيه مذهب النعمان، ونبيه ذوي المعارف والشأن»[٧].

وقال الشَّطِّيُّ: «قد اطلعت لصاحب الترجمة على تحقيقات ومنظومات، تدلُّ على علمه الغزير وأدبه الكثير»[٨].

---

(١) انظر: «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢)، و«معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٥/ ٣٥٥٨).

(٢) انظر: «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢)، وأشار إليه في مواضع من «التحقيق الباهر».

(٣) انظر: «أعيان القرن الثالث عشر» (ص ٩٢).

(٤) انظر: «معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٥/ ٣٥٥٩).

(٥) انظر: «معجم تاريخ التراث الإسلامي» (٥/ ٣٥٥٩).

(٦) «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٦).

(٧) «حلية البشر» (٣/ ١٥٧٦).

(٨) «روض البشر» (ص ٢٥٦).

ووصفه ابن عابدين بـ«المُحقِّق» في أكثر من موضع في «حاشيته».

ووصفه عبد الحي الكتاني بقوله: «مفتي بعلبك...، العلاّمة المسند الشيخ»[1].

وقال عمر رضا كحالة: «فقيه، محدث، ناظم»[2].

وفاته

توفي رحمه الله في عشرين من ذي القعدة الحرام سنة أربع وعشرين ومائتين وألف بالآستانة، ودفن بتربة أُسْكُدار[3].

***

(١) «فهرس الفهارس» (٢/ ٥٨٢).
(٢) «معجم المؤلفين» (١٢/ ٩٠).
(٣) انظر: «روض البشر» (ص ٢٥٦)، و«الأعلام» (٨/ ٧٥).

أهمية كتاب «التحقيق الباهر»

تكمن أهمية حواشي «الأشباه والنظائر» وشروحها في أهمية أصلها «الأشباه والنظائر»، الذي حظي بمكانة بارزة وأهمية عالية في الفقه الحنفي، وقد سبق تفصيلا بيان القيمة العلمية لـ«الأشباه والنظائر»، وتلقِّي العلماء إياه بالقبول عند التعريف به.

وتتجلَّى أهميَّة كتاب «التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر» للإمام هبة الله التاجي من بين الحواشي والتعليقات الأخرى في نقطة واحدة، وهي أنه الشرح الوحيد الكامل لكتاب «الأشباه والنظائر»، فقد شرحه التاجيُّ من أوله إلى آخره شرحا كاملا وشاملا لجميع المباحث والمسائل التي وردت في كتاب «الأشباه والنظائر»، حافلا بالفروع الغزيرة والأمثلة العديدة والفوائد الكثيرة[1]، بخلاف غيره من الأعمال التي لا تعدو أن تكون حواشيَ أو تعليقاتٍ على مواضع مُعيَّنة من «الأشباه»، أو شرحٌ غيرُ مُكتمِل، كشرح الشيخ عبد الغني النابلسي المسمى بـ«كشف الخطائر»، حيث لم يجاوز فيه القاعدة الرابعة من الفنِّ الأول، وهي قاعدة: المشقَّة تجلب التيسير.

يُضاف إلى ذلك: أن مؤلف «التحقيق الباهر» الإمام هبة الله التاجي تأخَّر زمنُه عن غيره من شرَّاح «الأشباه» ومُحشِّيه والمُعلِّقين عليه، وقد مكّنه ذلك من الاطلاع على أعمالهم والاستفادة منها وتضمين كثير من فوائدهم في شرحه.

---

(١) انظر: «المذهب الحنفي» للنقيب (٢/ ٦٩٤).

وأُورِد فيما يلي ما يتَّسِم به شرحُ الإمام هبة الله التاجي من السِّمات البارزة:

يبدأ التاجيُّ شرح الباب من الأبواب الفقهية بالكلام على مبادئ ذلك الباب، فيُعرِّف المُصطلحات لغةً وشرعا، ويُمهِّد ببعض المقدِّمات الأُصولية والمنطقيَّة، ويُبيِّن ما يتعلَّق به من سبب وجوب وسبب أداء وأركان وشروط.

ثم يأخذ في شرح عبارة المتن ببسط وافٍ وبيان شافٍ، فيُحلِّل عبارة «الأشباه» ويُفكِّكها، وذلك بإعادة المتعلِّق إلى متعلَّقه، والضمير إلى مرجعه، وتقييد المطلق وتفصيل المُجمل منها، وضبط المُشكل وبيان الغريب، ويربط بين عبارات المتن، فيُوصِل الكلام اللاحق بالسابق، ويجمع بين ما ظاهره التعارض، كلُّ ذلك في عبارة سهلة بحيث يتيسَّر فهمُها بكلِّ وضوح.

كما يُورد في شرحه ما يتعلَّق بعبارة المتن من مطالب ومباحث من المصادر المختلفة، ويهتمُّ بنقل ما صُحِّح من ذلك ورُجِّح، ويزيد على ما ذكره ابن نجيم من الفروع والمُستثنيات حيث وردت، ويُتمِّم ما بدأ صاحبُ «الأشباه» بذكره، ويختِم المسائلَ التي طالت وتشعَّبت بتلخيص القيل والقالِ وذكر الحاصل فيها؛ تقريبا لذهن القارئ وعَوْنا له على التذكُّر والاستحضار.

وربما تعقَّب صاحبَ «الأشباه» في بعض ما قاله، ونبَّه على ما خالف فيه الصحيحَ في المذهب، أو اختار في «البحر» غيرَ ما اختاره في «الأشباه».

وينقل ما ذكره غيرُه من شُرَّاح «الأشباه»، فقد يُقرِّهم على ما ذكروه أو يتعقَّب عليهم فيه وينتقدهم، ويُجيب عمَّا أوردُوه على «الأشباه» من إشكال أو اعتراض.

وهو في أكثر ما ذكره ناقلٌ محضٌ عن كتب المتأخرين وشُرَّاح «الأشباه»[1]،

(١) كـ«تنوير الأبصار» و«منح الغفار» و«الدر المختار» و«الدر المنتقى» من كتب المذهب، و«غمز =

دون رجوع إلى المصادر الأصيلة في المذهب، نفَسُه في ذلك نفَسُ شارح مُهتَمٍّ بتحليل العبارة وتفكيكها، وإيراد الفوائد والشَّوارد والنكات من مظانِّها وغير مظانِّها، وجمْعها في صعيد واحد، لا نفَسُ مُحقِّق يتناول المسائل تدقيقًا وتمحيصًا وتحريرا بمراجعة الأصول من المُطوَّلات والمُعتبَرات[١]، ولذلك تجده ربما اعتراه في نقله نوع من عدم التحرير والتحرِّي والدِّقة، فخرج فيما ذكره في الشرح عن مقصود المُصنِّف (صاحب «الأشباه»)، أو تصرَّف في النقل تصرُّفا أخلَّ بالعبارة لشدة اختصار، أو عدم تدقيق، أو عدم مراجعة للأصل المنقول عنه، أو اكتفى بنقل عبارات الكتب دون تأمّل كافٍ، فلم يُفرِّق بين الغثّ والسَّمين، حتى خشي أن يلحق كتابُه بما لا يعوَّل ولا يُعتمد عليه، وكاد أن يقال فيه: «لا يجوز الإفتاءُ بما فيه»، إلا أن الله قيَّض له علماءَ أجِلَّاء، وفقهاء ناصحين، راجعوا الكتاب من بعده، وأصلحوا وصحَّحوا ما فيه من الخلل والنقص، وأثبتوا ذلك في حواشيه[٢]، منهم: العلامة عبد الرحمن البحراوي الحنفي الأزهري[٣]،

= العيون» و«عمدة ذوي البصائر» و«عمدة الناظر» و«إبراز الضمائر» و«تنوير البصائر» و«تنوير الأذهان والضمائر» من حواشي «الأشباه».

(١) وقد لام بعض المحشين ذلك على الإمام هبة الله، حيث قال: «ما كان ينبغي لك يا هذا السكوت هنا، بل كان يجب أن تكتب وتراجع «البيري» وتسلك مسلكه، وتذكر عبارة «المحيط» المنقول في «الحموي»، وتنظر في التعليل، هل هو مُنتج للمدعى أو لنقيضه، وتجزم بالتحريف من الكاتب لعبارة «المحيط»، وتجعل التعليل دليلا على التحريف».

(٢) يشهد له قول بعض المحشين: «ولقد أجهدت نفسي في تصحيح وإصلاح ما أفسده في غالب المواضع، ولقد تعبت في ذلك أشد التعب بسهر الليل، وكثرة المراجعة».

(٣) المتوفى سنة (١٣٢٢هـ). كان من أفضل العلماء الأزهريين، وانتهت إليه البراعة والتحقيق في مذهب الإمام أبي حنيفة في عصره. له حواش على أغلب كتب المذهب الحنفي، والمطبوعة =

ولعلّه استوفى الكتابَ بحواشيه القيِّمة[1]، والعلامة زاهد الكوثري، والأستاذ أحمد خيري[2]، وغيرهم.

ويمكن أن يُلتمس للتاجيِّ العذرُ في هذا بأنه توفي قبل أن يتمكّن من تحرير كتابه ومراجعته وتدقيقه وإعادة النظر فيه، فبقي كتابه غير مُحرَّر[3]، وبأن كثيرًا من الأخطاء التي وقعت فيه كانت بسبب تحريفات الناسخين، ولا لوم عليه في ذلك[4].

وعلى كل حال، فما ذكر لا يحُطُّ من قيمة الكتاب العلمية، ولا ينزل من مكانته الفقهية، فهو قليلٌ جدًّا بالنِّسبة لكثير صوابِه، ومغمورٌ في بحر حسَناته.

والحقُّ يقال: إن «التحقيق الباهر» جاء من بين شروح «الأشباه والنظائر» «شرحا لم يُسبَق بمثالِه، ولم يُنسَج على منواله»[5]، واستفاد به من أتى بعده،

= منها: حواشيه على «فتح الغفار» لابن نجيم، وقد أحال عليه في حواشيه على «التحقيق الباهر». من تلامذته: مفتي الديار المصرية سابقا الأستاذ محمد بخيت المطيعي رحمه الله.
انظر: بداية «فتح الغفار»، و«معجم المؤلفين» (٥/ ١٢٧)، و«فيض الملك الوهاب» (ص ١٠٢٧ و١٨٢٨).

(١) لا أجزم به، وإن كان أثبتَ اسمه بعد بعض الحواشي؛ لأن من الحواشي ما ليست له جزما.

(٢) لهما حواش يسيرة على أوائل الفن الأول.

(٣) نُقل عن بعض المحشين عليه قوله: «وبالجملة، فهذا الكتاب يحتاج لتحرير، وقد مات مؤلفه قبل تحريره، فلا يجوز الإفتاء منه، ولا التعويل عليه إلا بعد الإحاطة بأصول مسائله من مواضعها المعتبرة، فتنبه لذلك واحرص عليه».

(٤) أفاده بعض المحشين بقوله: «واحذر ما في نُسخ هذا «الشرح»، خصوصا النسخة المقابلة على نسخة المؤلف، فإنها كثيرة الغلط».

(٥) مقدمة «التحقيق الباهر».

كالعلامة ابن عابدين في مواضع من «حاشيته»[١]، وأشاد به الكوثري في مواضع من كتبه ومقالاته[٢]، وعدَّه الأستاذ أحمد النقيب من أفضل ما تيسَّر له الاطلاعُ عليه من الشروح والتعليقات على «الأشباه»[٣].

مصادر الإمام التاجي في «التحقيق الباهر»

أورد الإمام هبة الله التاجي في «التحقيق الباهر» عددًا كبيرًا من المصادر والمراجع، على عادة المُتأخِّرين من أهل المذهب، لكنَّه في كثير من تلك الإحالات ليس ناقلا عن المصدر مباشرة، بل عن مصادر ثانوية متأخرة، كما يلمسه القارئ في شرحه.

وفيما يلي أورد أسماء تلك المصادر التي يظهر أنها كانت نَصْبَ عينَيه في غالب شرحه، واعتمد عليها اعتمادًا مُباشَرا:

ففي المتون الفقهية: «ملتقى الأبحر» و«تنوير الأبصار» و«مجمع البحرين».

وفي الشروح: «الدر المنتقى»، و«منح الغفار»، و«الدر المختار»[٤]، و«شرح المنظومة الوهبانية» لابن الشحنة، و«فتح القدير»، و«تبيين الحقائق»، «رمز الحقائق»

---

(١) انظر على سبيل المثال: «حاشية ابن عابدين»، المقدمة (١/ ٧٠)، وكتاب القضاء، مطلب في الاجتهاد وشروطه (٥/ ٣٧٠)، وكتاب المأذون، فروع: أقر الصبي والمعتوه (٦/ ١٧٦).

(٢) وقال الأستاذ أحمد خيري في غلاف نسخته من «التحقيق الباهر»: «مدح أستاذي الكوثري أطال الله بقاءه هذا الكتاب عند ذكر مؤلفه في الإجازة التي أجازني بها عقب قراءة «القدوري» عليه». وانظر: «فقه أهل العراق وحديثهم» (ص ٧٦)، و«مقالات الكوثري»، مقالة: شرع الله في نظر المسلمين (ص ٩٣)، ومقالة: أثر العرف والمصلحة في الأحكام (ص ٢٦٠).

(٣) انظر: «المذهب الحنفي» (٢/ ٦٩٤).

(٤) وقد أكثر في النقل عن هذه الثلاثة.

للعيني، و«البحر الرائق»، و«الدرر شرح الغرر» مع «حاشية الشرنبلالي».

وفي الفتاوى: «خلاصة الفتاوى»، و«فتاوى قاضي خان»، و«الفتاوى البزازية»، و«الفتاوى الولوالجية»، و«الفتاوى التاتارخانية»، و«جامع الفصولين».

وفي شروح «الأشباه»: «غمز العيون» للحموي، و«عمدة ذوي البصائر» للبيري[1]، و«عمدة الناظر» لشيخه أبي السعود، و«إبراز الضمائر» للإزميري، و«تنوير البصائر» للغزي، و«تنوير الأذهان والضمائر» للرملي، و«كشف الخطائر» للنابلسي.

وفي أصول الفقه: «التحرير» لابن الهمام مع شرحيه: «تيسير التحرير»، و«التقرير والتحبير»، وكذلك «التوضيح» و«التلويح»، و«كشف الأسرار».

وفي اللغة: «المصباح المنير» و«القاموس المحيط» و«المغرب» و«الصحاح».

نبذة عن أهمية تحقيق التراث

إن عملية نشر التراث الإسلامي وتحقيقه، وإخراجه إلى عالم الطباعة بحيث تعُمُّ الفائدة منه في وقتنا الحاضر، مع حاجة الأمة إلى ذلك، حتى يعرف الخلف فضل السَّلف، وتكتمل مسيرة العطاء والبناء والنماء: لمن الأهمية بمكان قد يفوق أهمية التأليف المستقل؛ وذلك أن «إتمام بناءِ الآباء خيرٌ مائة مرَّة من إنشاء البناء من الأبناء، فضلا عن أنه جزءٌ من الحقِّ الذي لهم علينا والوفاء، فهُم الأصلُ الأصيل، والنورُ الدليل، والفهمُ المستقيم، والعلم القويم. وما تركوا في آثارهم من بقايا فجَوَات طفيفةٍ لا يقتضي منا تخطِّيهم والإعراض عن آثارهم النفيسة»[2].

---

(١) وقد أكثر في النقل عنهما، بالخصوص الحموي.

(٢) مقدمة الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ٦).

فحفـظ التراث بـكل صياغاته وتشـكيلاته المتنوِّعـة، من شـروح ومختصرات وحـواشٍ ومنظومـات وغيرهـا، يعتبر مطلبًـا مُهمًّا مـن مطالب التأليـف والتصنيف، أَضِـفْ إلـى ذلـك أنه يلقي إضـاءاتٍ كبيرة على مناهـج هؤلاء المؤلفيـن، الذين يُتاح لنـا معرفـة مكانتهـم العلميـة مـن خـلال مصنَّفاتهـم بقـدرٍ لا يُتـاح من خـلال كتب التراجـم والتاريخ.

***

النسخ المخطوطة لـ«التحقيق الباهر» ووصفها:

بعد البحث والتنقيب، والاطلاع على فهارس المخطوطات، وسؤال أهل الخبرة في هذا المجال، تم لي بحمد الله وتوفيقه الحصول على أربع نسخ خطية كاملة لكتاب «التحقيق الباهر» في مكتبات العالم، ونسخ أخرى غير كاملة.

وفيما يلي وصف تفصيلي لتلك النسخ:

١ ـ نسخة عارف حكمت، المحفوظة بمكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة، وتقع هذه النسخة في ثلاث مجلدات، نوع الخط: نسخ.

ورمزت لهذه النسخة بـ: (ع).

المجلد الأول محفوظ برقم التصنيف (٤٩/ ٢٥٤).

اسم الناسخ: عمر باب الدين

تاريخ النسخ: ١٢٣٣هـ

عدد أوراق المجلد الأول: ٢٠٧

عدد الأسطر: ٣٥

وهي نسخة جيدة، عليها تصحيحات وتعليقات ومطالب.

المجلد الثاني محفوظ برقم التصنيف (٥٠/ ٢٥٤).

اسم الناسخ: شهاب الدين المقدسي

تاريخ النسخ: ١٢٣٤هـ

عدد الأوراق: ٢٣٩

عدد الأسطر: ٣٥

وهي نسخة جيدة، عليها تصحيحات وتعليقات ومطالب.

والمجلد الثالث محفوظ برقم التصنيف (٥١/ ٢٥٤)

اسم الناسخ: عمر باب الدين المقدسي

تاريخ النسخ: ١٢٣٤هـ

عدد الأوراق: ١٨٧

عدد الأسطر: ٣٥

وهي نسخة جيدة، عليها تصحيحات وتعليقات.

٢ـ نسخة أحمد خيري، المحفوظة في المكتبة المركزية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية برقم (٦٢)، مصورة عن نسخة مكتبة روضة خيري بمصر، برقم (٢٥٦). عليه تمليك للأستاذ أحمد خيري، وحواشٍ له وللأستاذ الكوثري في بداية المجلد الأول، وحواش للشيخ عبد الرحمن البحراوي في جميع الكتاب، ولعلماء آخرين. وهي مقابلة على نسخة بخط أحمد محمد الذي كتبها سنة ١٢٣٧هـ.

اسم الناسخ: محمود العلاف الحسيني الحنفي السكندري.

نوع الخط: نسخ.

وتقع هذه النسخة في ٦ مجلدات، ورمزت إليها بـ: (خ).

المجلد الأول، من أول الكتاب إلى آخر شرح قاعدة «اليقين لا يزول بالشك»

نوع الخط: نسخ

تاريخ النسخ: ٣ رجب ١٢٨٩هـ

عدد الأوراق: ٣٠٠

عدد الأسطر: ٢٥

المجلد الثاني، محفوظ في المكتبة المركزية لجامعة الإمام برقم (٦٣)، وفي مكتبة روضة خيري بمصر برقم (٢٥٦).

أوله: القاعدة الرابعة من القواعد الكلية، وينتهي بآخر الفن الأول.

عدد الأوراق: ٣١٦

عدد الأسطر: ٢٥

المجلد الثالث، محفوظ في المكتبة المركزية لجامعة الإمام برقم (٦٤)، وفي مكتبة روضة خيري بمصر برقم (٢٥٦).

يبدأ من بداية الفن الثاني، وينتهي بكتاب الكفالة.

عدد الأوراق: ٣٥٩

عدد الأسطر: ٢٥

المجلد الرابع، محفوظ في المكتبة المركزية لجامعة الإمام برقم (٦٥)، وفي مكتبة روضة خيري بمصر برقم (٢٤٤).

يبدأ من كتاب القضاء والدعاوى والشهادات من الفن الثاني، وينتهي بآخر الفن الثاني

عدد الأوراق: ٣٥٨

عدد الأسطر: ٢٣

المجلد الخامس، محفوظ في المكتبة المركزية لجامعة الإمام برقم (٦٦)، وفي مكتبة روضة خيري بمصر برقم (٢٥٦).

يبدأ ببداية الفن الثالث، وينتهي بقوله: قدمنا قريبا أنه، أي: الدين، لا يمنع ملك. عدد الأوراق: ٣٣٨

عدد الأسطر: ٢٥

المجلد السادس، محفوظ في المكتبة المركزية لجامعة الإمام برقم (٦٧)، وفي مكتبة روضة خيري بمصر برقم (٢٥٦).

يبدأ بقوله: الوارث للتركة إن لم يكن مستغرقا، وينتهي بآخر الكتاب، وفي آخره بعض الفوائد المتعلقة بأسماء الشهور العربية وأوصافها وغير ذلك.

عدد الأوراق: ٣٣٣

عدد الأسطر: ٢٣

٣ ـ نسخة الشيخ بخيت المطيعي، المحفوظة في المكتبة الأزهرية برقم (٤٤١٥١)، وعليها ختم تمليك للشيخ محمد بخيت المطيعي رحمه الله، وتقع في ثلاث مجلدات، يحتوي المجلد الأول على الفن الأول، والثاني على الفن الثاني، والثالث على بقية الفنون.

وقد رمزت إلى هذه النسخة بـ: (م).

اسم الناسخ: معوض سلامة المالكي مذهبا، الخلوتي طريقة، الطهطاوي بلدا.

تاريخ النسخ: ١٢٩٠هـ

نوع الخط: نسخ.

عدد الأوراق للمجلدات الثلاثة: ١٦٤٨

عدد الأسطر: ٢٥

٤ ـ النسخة المحفوظة في الأزهرية برقم (٦٤٢٠). وفيه تملك لخليل بن إبراهيم بن مصطفى الرشيدي الحنفي الأزهري في ١٢٦٦هـ.

المجلد الأول يشتمل على الفن الأول.

المجلد الثاني يشتمل على الفن الثاني.

والمجلد الثالث يبدأ من الفن الثالث إلى آخر الكتاب

وقد رمزت إليها بـ: (ح).

اسم الناسخ: حسين القبسوني

تاريخ النسخ: ١٢٥٧هـ

نوع الخط: نسخ

عدد الأوراق: ٩٦٣

عدد الأسطر: ٣٣

٥ ـ النسخة الناقصة المحفوظة في مكتبة جامعة برنستون برقم (١١٧٢)، وتشتمل على الفن الأول فقط.

وقد رمزت إليها بـ: (ب).

اسم الناسخ: عبد الله النابلسي.

نوع الخط: نسخ

عدد الأوراق: ٦٣٣

عدد الأسطر: ٢٣

وهي مقابلة على نسخة صحيحة.

٦ ـ النسخة الناقصة المحفوظة في المكتبة الظاهرية (مكتبة الأسد) في سوريا، برقم عام (٣٥٤٦) وتصنيف (٤٧)، وتشتمل على الفن الأول فقط.

وقد رمزت إليها بـ: (ظ).

اسم الناسخ: محمد بن عبد الرحمن بن عمر الحنبلي الأثري السلفي النجدي

تاريخ النسخ: ١٢٤٤هـ

نوع الخط: نسخ

عدد الأوراق: ١٨١

عدد الأسطر: ٣٥

نُسِخت من نسخة المؤلف.

منهج التحقيق:

المنهج الذي اتبعته في تحقيق هذا الكتاب والتعليق عليه يتلخَّص فيما يلي:

١ ـ نسخت الكتاب ـ وفق قواعد الرسم الإملائي الحديث ـ اعتمادا على نسخة مكتبة عارف حكمت، المرموز إليها بـ (ع)، وذلك لكونها أقدم النسخ.

٢ ـ قابلت بين نسخ الكتاب المختلفة التي عثرت عليها، متبعا في ذلك طريقة «النص المختار»، أو ما يسمى بـ«اختيار النص الصحيح»، وذلك لإخراج نص الكتاب على أقرب صورة وضعه المؤلف عليه، مع مراعاة الصحة والدقة والضبط قدر الإمكان.

٣ ـ التزمت المقابلة بين جميع النُّسَخ في الفن الأول من الكتاب، ثم اكتفيت بعد ذلك بالمقابلة على نسختين في الغالب، وهما نسخة مكتبة عارف حكمت ونسخة الأستاذ أحمد خيري، وذلك بعد أن لاحظت أنه لا توجد فروق ذات أهمية بين نسخة عارف حكمت وبقية النسخ، وأنَّ نسخة الأستاذ خيري أصحُّ النُّسَخ؛ لكونها مصحَّحة على أيدي علماء أجلاء، وأن الفروق في النسخ إذا كان في نقل عن مصدر، فإن المقابلة مع ذلك المصدر أولى من المقابلة على نسخة ربما تكون محرفة من الناسخ.

٤ ـ اكتفيت عند وجود فروق بين النسخ بذكر الفروق التي لها تأثير في المعنى، مجتنبًا تثقيلَ الهوامش بما لا يفيد القارئَ ذكرُه من فروق النسخ.

٥ ـ حاولت توثيق ما نقله المصنف من مصادره ما أمكنني الوصول إليها، خاصة المطبوع من كتب المذهب الحنفي، وقابَلت بين ما نقله المصنف وما في المصادر المنقول عنها، وأصلحت ما وقع في نقل المصنف من سقط بوضعه بين معقوفين [] إذا كان الساقط مفيدا أو مهمًّا، أو بالإشارة في الهامش إلى ما في تصرف المصنف في النقل من الخلل. وأما إذا بلغ تصرف المصنف في النقل بحيث يصعب استدراكه في النص المحقق: فعندئذٍ ذكرت النصَّ بلفظه من مصدره في الهامش.

ومقابلة ما نقله المصنف بما ورد في المصادر المنقول عنها يُعتبر أهمَّ ما يُخدَم به الكتاب؛ فإن نُسَخ هذا الكتاب كثيرة التحريف، ولا يصحُّ الاعتماد عليها إلا بعد مُراجعة الأصول المنقول عنها، كما أشار إليه بعضُ المُحشِّين(١).

---

(١) جاء في هامش نسخة (خ): (وبالجملة، فهذا الكتاب يحتاج لتحرير، وقد مات مؤلفه قبل تحريره، فلا يجوز الإفتاء منه ولا التعويل عليه إلا بعد الإحاطة بأصول مسائله من مواضعها المعتبرة، فتنبه لذلك واحرص عليه).

ومنه ما أشار إليه المحشي أيضا: (قوله: أصلا، أي: لا للابن ولا لغيره. وقيد في «الخلاصة» عدم القبول للابن، وتقبل للباقيين، انتهى، «بيري». وعبارته أطلق عدم القبول، وقيده في «الخلاصة»، =

٦ ـ ضبطت عبارة النصِّ المحقَّق والغريبِ الوارد فيها بالشَّكل، وذلك بالرجوع إلى أمهات كتب اللغة والتراجم والغريب المهتمَّة بالضبط.

٧ ـ جعلت متن «الأشباه والنظائر» بين قوسين بخطٍّ بارزٍ ولون أحمر؛ تمييزا له عن الشرح.

٨ ـ اجتهدت في وضع علامات الترقيم بحيث تُفصِّل الجمل، تُحدِّد المقاطع، وتُبيِّن بداية الكلام من اختتامه، واستمراره من استئنافه، وعلَّته وسببَه، وشَرْطه وجزاءَه، وقائلَه ومقُولَه؛ خدمةً لهذا السِّفر العظيم وإتمامًا للفائدة. وفي ذلك يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله: «إن تفصيل الجُمل، وتحديد المقاطع، وختم الكلام واستئنافه: من أهم ما ينبغي الاعتناء به من المعتني بخدمة الكتاب، ويحتاج إلى دقة بالغة؛ لأن ذلك إذا جاء صحيحًا دقيقًا: سهَّل الفهمَ السليمَ للقارئ، وأعانه على صحَّة القراءة وضبط الألفاظ، وطبعها في مخيلته سليمةً قويمةً، وزاد في وضوح المعاني التي يدور عليها البحث».

٩ ـ جعل جميع الإضافات في النَّصِّ المُحقَّق لأجل سقط يستدعي المقام إثباته لاستقامة المعنى، أو لحاجةٍ ملحَّة، بين معقوفتين، هكذا [ ]؛ تمييزاً له وحفاظاً على أصل النص، مع بيان المصدر إن وجد.

١٠ ـ أصلحت الأخطاء النحوية إن وُجدت، مع الإشارة إلى ذلك في الهامش، واستبدلت التسهيل المعهود قديما بالضبط الحديث، كقوله: «يجزيه»، إلى: «يجزئه»، وما في حكمها دون الإشارة إليه.

= حيث قال: «قال محمد: لا يقبل للابن، ويقبل للباقين)، انتهى بحروفه. وبه يعلم خلل هذه النسخة وغيرها من نسخ «الشرح»، فتحتاج إلى إصلاح).

١١ ـ وضعت عناوين بين معقوفتين قبل كل قاعدة، أو ضابط، أو مسألة، أو فائدة، أو مبحث، أو مطلب جديد.

١٢ ـ التزمت في عزو النقول إلى المصادر الفقهية من المذهب الحنفي ذِكر اسم المصدر، ثم الكتاب، ثم الباب، ثم الفصل إن وجد، ثم الجزء والصفحة؛ تسهيلا للعثور على النقل، بالخصوص إذا كان منقولا من غير مظانه، أو تعددت طبعات المصدر المنقول عنه.

١٣ ـ أثبتُّ الآيات القرآنية برسم مصحف المدينة النبوية، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية.

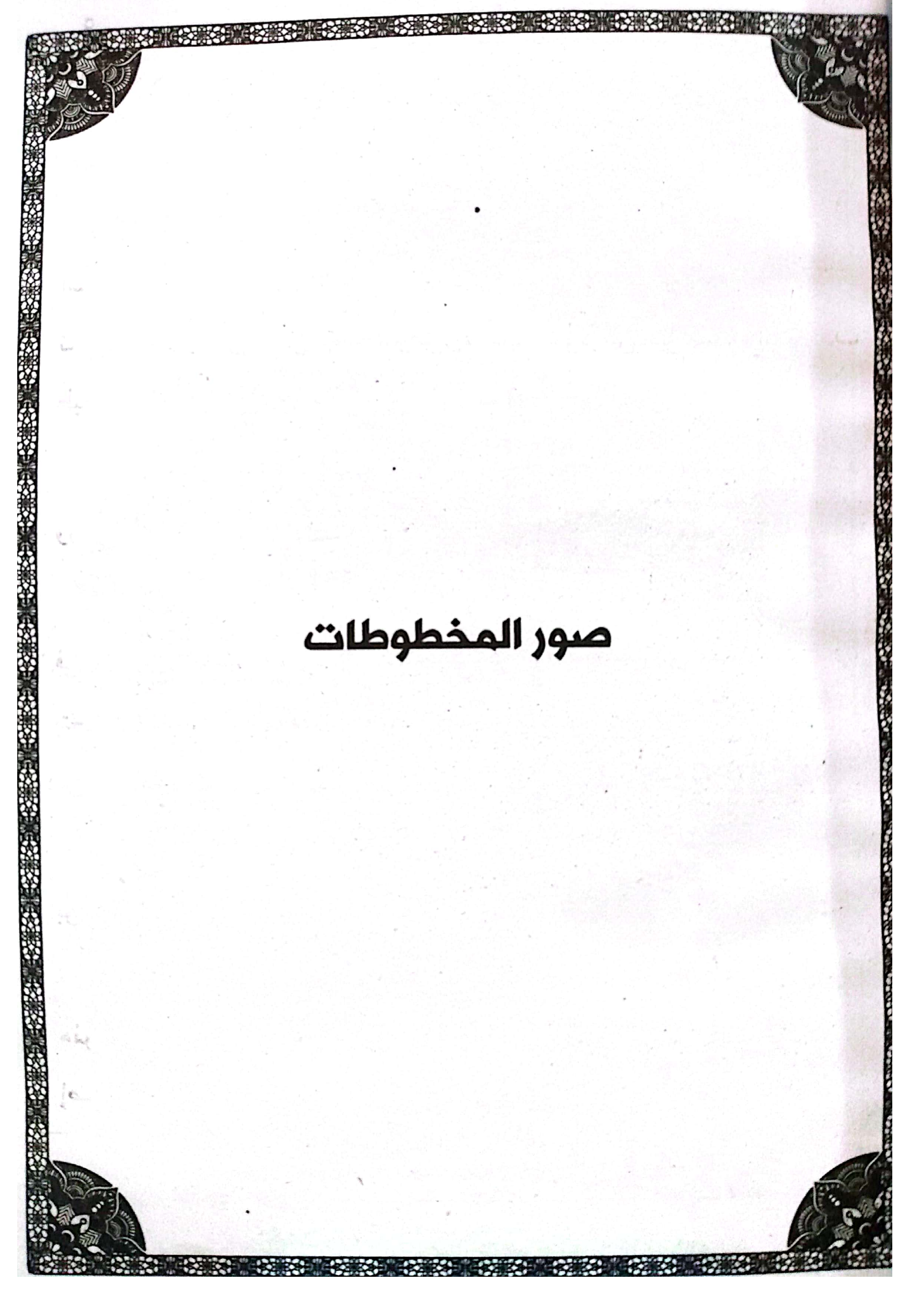
١٤ ـ خرَّجت الأحاديث النبوية والآثار من أصول المصادر المعتمدة، متبعا في التخريج المنهج الآتي: إن كان المصنف عزا الحديث إلى مصدره: اكتفيت بتخريجه منه، وإلا فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو أحدهما: خرجته من أحدهما، وإلا فتتبَّعته من أصول كتب السنن والمسانيد وغير ذلك.

١٥ ـ ميَّزتُ الأحاديث النبوية، والآثار المروية، والنقول المعزوة إلى المصادر بوضعها بين الأقواس المُزدوجة، هكذا « ».

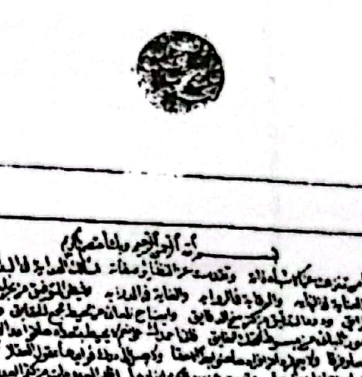
هذا، وفي الختام أرجو من الناظر في هذا الكتاب تقبل اعتذاري إن وجد فيه هفوةً أو تقصيراً، ورحم الله امرءاً أوقفني على شيء من ذلك لأستفيد ويتسنَّى لي إصلاحه، فإني أسير الصواب إذا ظهر، والحمد لله رب العالمين.

أسامة بن محمد شيخ

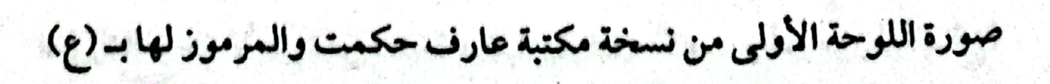
***



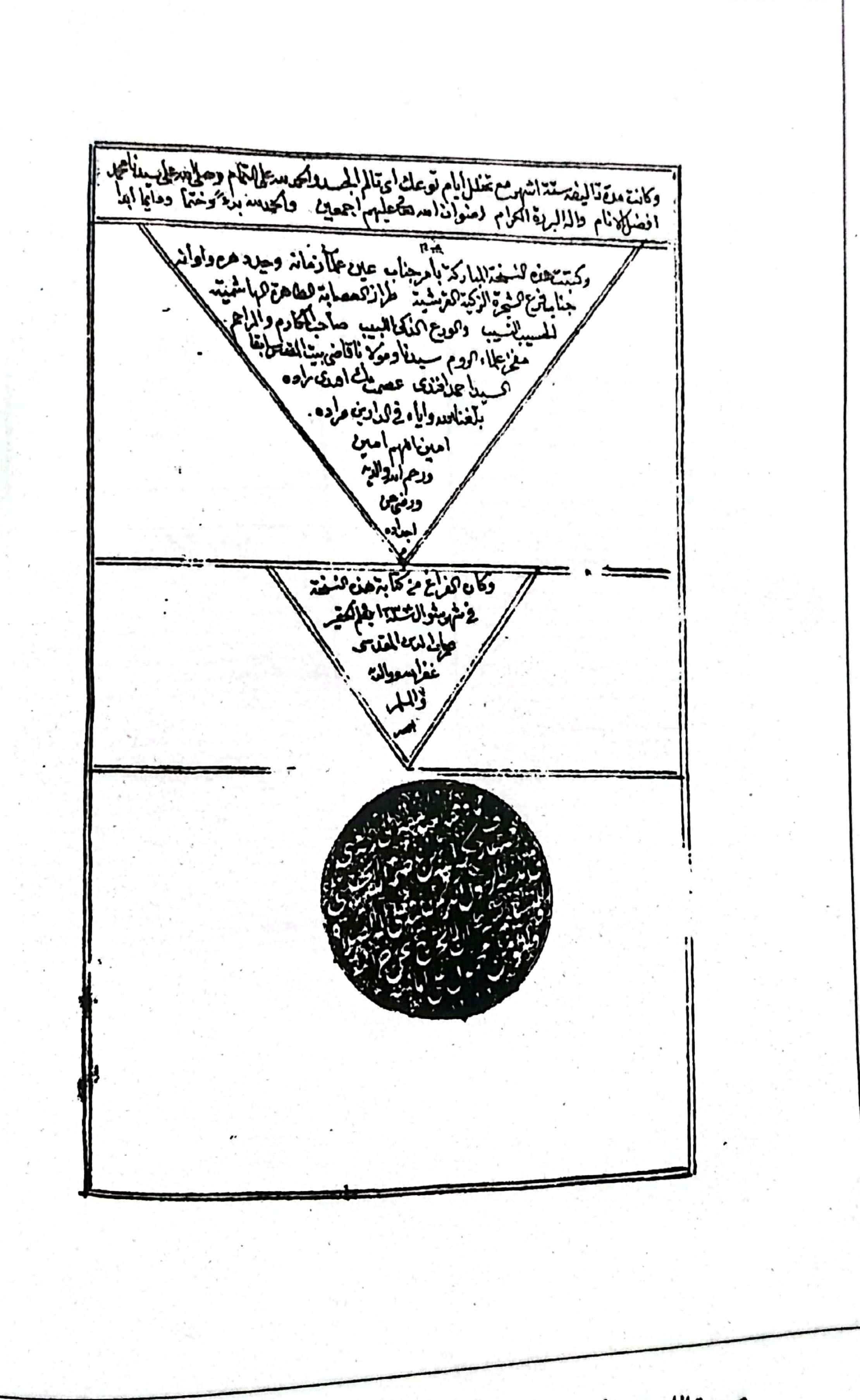
صور المخطوطات







صورة اللوحة الأولى من نسخة مكتبة عارف حكمت والمرموز لها بـ (ع)

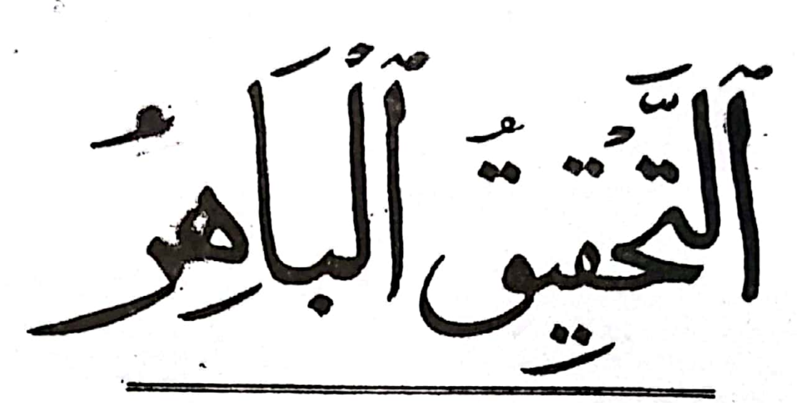


وكانت مدة تأليفه ستة أشهر مع تخلل أيام توعك أي تألم الجسد والحمد لله على التمام وصلى الله على سيدنا محمد
أفضل الأنام وآله البررة الكرام رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والحمد لله بدءًا وختمًا ودائمًا أبدًا

وكتبت هذه النسخة المباركة بأمر جناب عين علماء زمانه وحيد دهره وأوانه
جناب فرع الشجرة الزكية القرشية طراز العصابة الطاهرة الهاشمية
الحسيب النسيب والورع الذكي اللبيب صاحب المكارم والمراحم
مفخر علماء الروم سيدنا ومولانا قاضي بيت المقدس حالًا
السيد أحمد أفندي عصمت ملك أمدي زاده
بلغنا الله وإياه في الدارين مراده.
آمين اللهم آمين
ورحم الله والديه
ورضي عن
أجداده

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة
في شهر شوال سنة ١٢٣٣ بقلم الحقير
[illegible] المقدسي
غفر الله ولوالديه
[illegible]
[illegible]

صورة اللوحة الأخيرة من نسخة مكتبة عارف حكمت والمرموز لها بـ (ع)

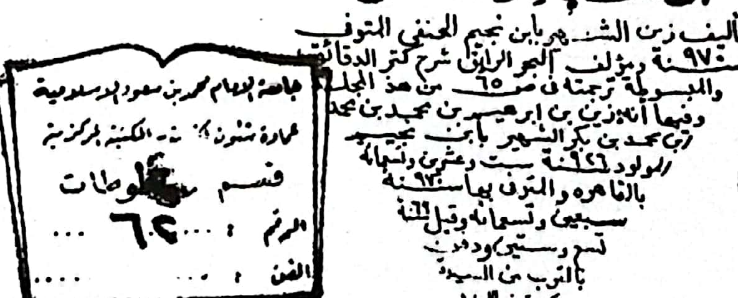


التحقيق الباهر

وهو شرح محمد هبة الله بن محمد بن يحيى التاجي البعلي الحنفي المتوفى
١٢٢٤ سنة أربع وعشرين ومائتين وألف من هجرة من له العز والشرف على

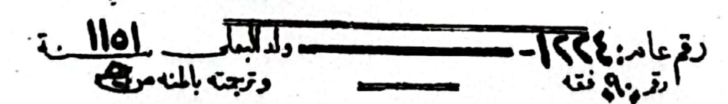
الأشباه والنظائر

تأليف زين الشهير بابن نجيم الحنفي المتوفى
سنة ٩٧٠ ومؤلف البحر الرائق شرح كنز الدقائق
والمبسوطة ترجمته في ص ٦٥ من هذ المجلد



وفيها أنه زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد
ابن محمد بن بكر الشهير بابن نجيم
المولود سنة ٩٢٦ ست وعشرين وتسعمائة
بالقاهرة والمتوفى بها سنة ٩٧٠
سبعين وتسعمائة وقيل سنة ٩٦٩
تسع وستين وتسعمائة ودفن
بالقرب من السيدة
سكينة رضي الله عنها

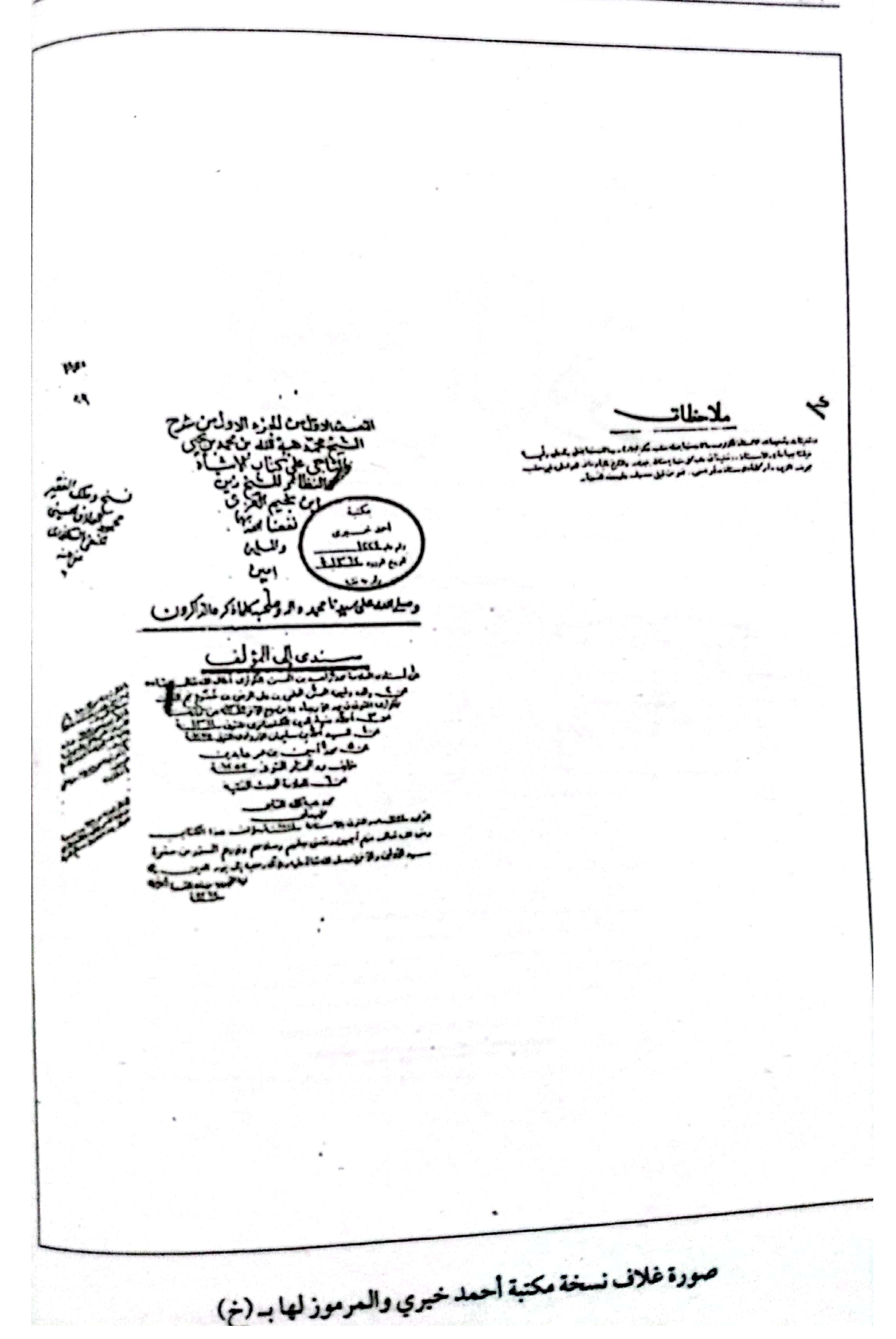
وأقول إن قبره وقبر أخيه عمر المتوفى سنة ١٠٠٥ ومؤلف النهر الفائق شرح كنز الدقائق
موضع كل منهما الغرفة الكائنة في قبلة مسجد السيدة سكينة رضي الله عنها ويعرف
القبران عند القائمين على خدمة المسجد باسم البحر والنهر وهو اسم مؤلف كل من صاحبي
القبرين كما مر. أما القبران فقد أزيلا فيما أزيل من قبور عند بناء المسجد المذكور
ليلة الخميس ٦ من ذي القعدة ١٣٦٤ أحمد خيري



رقم عام: ١٢٢٤ ولد البعلي سنة ١١٥١
رقم ٩٠ فقه وترجمته بالمنه مر

مدح أستاذي الكوثري عز الله تعالى بقاءه هذا الكتاب عند ذكر مؤلفه في الإجازة
التي أجازني بها عقب قراءة القدوري عليه والمنوطة عندي برقم ٣٥ مصطلح

صورة غلاف نسخة مكتبة أحمد خيري والمرموز لها بـ(خ)


ملاحظات

النسخة الاولى من الجزء الاول من شرح
الشيخ محمد هبة الله بن محمد بن يحيى
التاجي على كتاب الاشباه
والنظائر للشيخ زين
ابن نجيم المصري
نفعنا الله بهما
والمسلمين
امين

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه كلما ذكره الذاكرون

سندي الى المؤلف

صورة غلاف نسخة مكتبة أحمد خيري والمرموز لها بـ (خ)

تعريف بهذه النسخة

[illegible]

ترجمة البعلي

(حديقة الرياحين في طبقات مشايخ المسندين) يترجم فيها لنحو ثلاثين من شيوخه الأربعين ثم يترجم لطبقة شيوخ شيوخه وهكذا إلى المصطفى ﷺ وله أيضاً (البهجة الفريدة في بيان الأسانيد) يذكر فيه أسانيده في مروياته وله (مزيد النعمة في شرح [illegible]) وله غير ذلك من المؤلفات النافعة

وكان رحمه الله لازم صالح الجينيني ملازمة كلية حتى ورث براعته في الفقه والحديث [illegible] استفاض من باقي شيوخه وكان الجينيني أخذ العلوم عن والده وعن محمد بن محمد بن سليمان الروداني وحسن بن علي العجيمي وأبي المواهب محمد بن عبد الباقي الحنبلي وزين العابدين ابن محمد البكري نزيل مصر ومحمد بن علي المكتبي الإمام بجامع السنانية بدمشق والنجم بن الخير الرملي وعبد الغني النابلسي وعبد الله بن سالم البصري والقاضي حسن بن محمود العدوي صاحب علي الحلبي صاحب السيرة وغيرهم من المشايخ والكل [illegible] أثبات وأسانيد معروفة، ويسوق صالح الجينيني أسانيده في حديث الرحمة وفي الأصول الستة وموطأ يحيى الليثي وموطأ محمد بن الحسن [illegible] وعمدة القاري وشرح شرح معاني الآثار والقسطلاني [illegible] والتلويح [illegible] والسير الكبير وباقي الستة وشرح [illegible] وسنده في الفقه [illegible] بالحنفية [illegible] والمسلسل بالحنفية والأحاديث المسلسلة بطريق السادة الأشراف والمسلسل بالدمشقيين وغير ذلك وثبت الجينيني هذا محفوظ في التيمورية تحت رقم ٧١٩ مصطلح الحديث رحمه الله ونفعنا بعلومه آمين.

[illegible] البعلي [illegible] (التحرير الوجيز) [illegible]

صورة خلف غلاف نسخة مكتبة أحمد خيري والمرموز لها بـ(خ)

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تنزهت عن الأشباه ذاته، وتقدست عن النظائر صفاته
أسألك الهداية في البداية، والعناية في النهاية، والوقاية في
الرواية، والغاية في الدراية، وفيض التوفيق من بحر
المسالك الرائق، ودرر التدقيق من كنز منح الدقائق،
وإيضاح المعاني من محيط مجمع الحقائق، وكشف رموز اللآلي
من مبسوط فتح الغفار الذي اعترف على أنه لا يحيط شيء دها
قواعد الأشباه، ولا يعم فرد من أفرادها ضوابط الإحصاء،
ولا يصل المدرك فوائدها جمعا وفرقا عقول العقلاء،
تفتحت بنسائم اللطف أزهار رياضها، وتبسمت عن درر الكرام
أنوار رياضها، أظهر الموجودات من كتم العدم، وأبرز فيها
بدائع الحكم، وشرف الإنسان، علمه البيان، ونوره بنور
العقل والعلم، وزينه بالكمالات والحلم، ومن بعثه
النور المبين، المرسل رحمة للعالمين، أرسله بالهداية ودين
الحق ليظهره على الدين كله، ونسخ بشريعته الغراء كل ملة،
وفضله بكتاب أحكمت آياته، وفصلت عباراته،
وأوضحت إشاراته، مفهومه منطوق استغفار حامده،
ودلالته من سوق العبارة لا معطف، فسبحان من حكمه
نظاما شاهدا على الإمام، ونفخ بظاهره للخاص والعام
أنار منار الشريعة الغراء، ورفع أحكام الحنيفية
البيضاء، فأضحت كلمته الباقية شامخة البناء، كالشجرة
طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، فصل اللهم عليه
صلاة إلى سماء القبول مرفوعة، وعلى أهل الوصول إلى
مراقي الكمال موضوعة، وعلى آله من أشرقت بهم شموس
الهداية، وظهرت أعلام الرواية والدراية، وعلى أصحابه

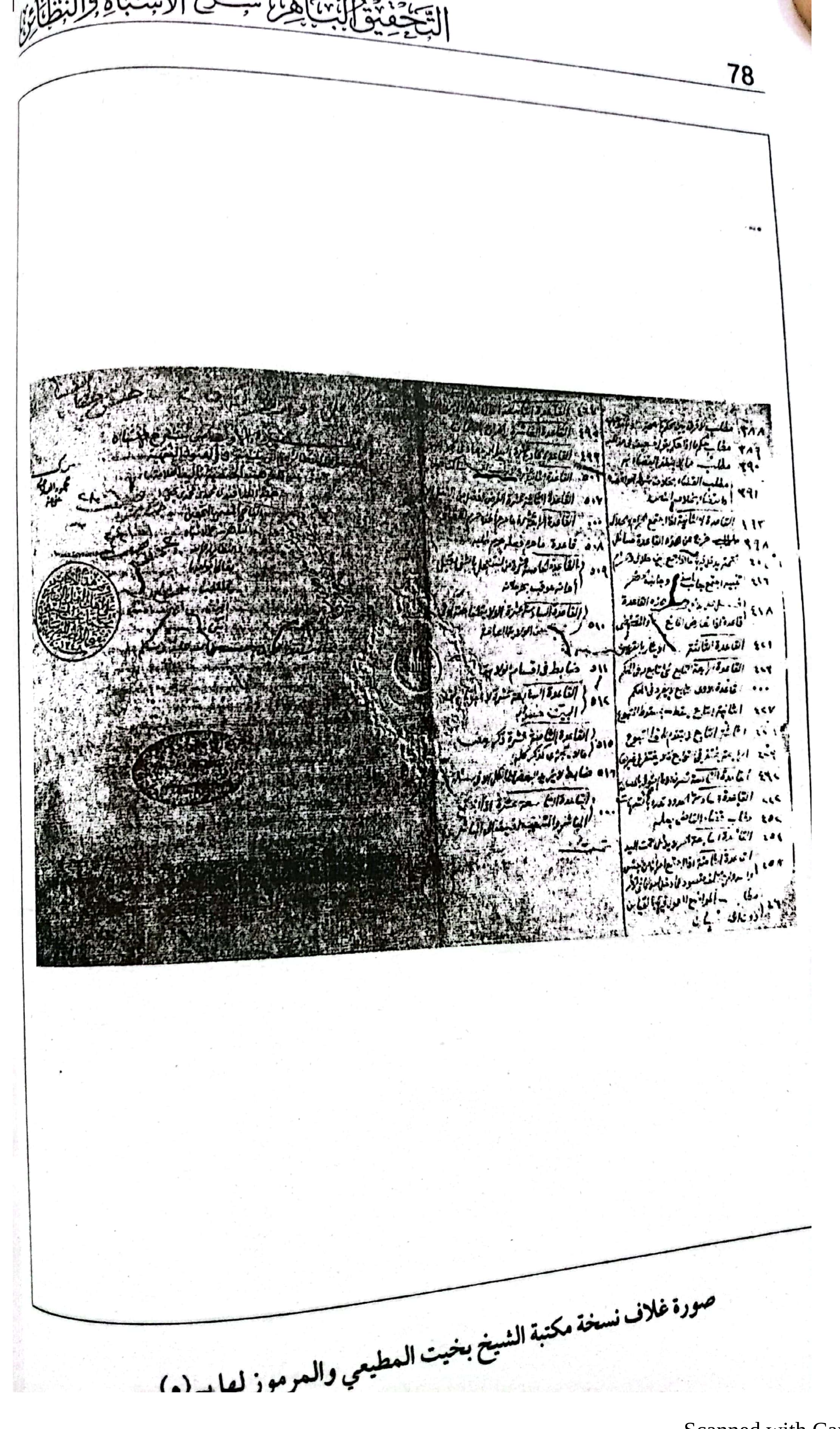
حماة

٢

حماة الدين القويم، وهداة العلماء إلى الصراط المستقيم،
ولا سيما إمامنا الأعظم إمام الأئمة، وسراج مجتهدي
الأمة، الآية الكبرى، ونعمة الله العظمى، فضاعف
اللهم صوب الرحمة عليه، وأطلع شموس الغفران مهداة
إليه، وعلى تابعيه بإحسان في كل وقت وأوان، ما ذر مسك
المداد على كافور الطروس، فعطر أرواح الأذهان والنفوس.
وبعد فيقول أسير وصمة ذنبه الراجي آلاء ربه الصمد
هبة الله بن محمد بن يحيى التاجي: إن أسنى المطالب
وأعلى الرغائب، تحلية النفوس بالكمالات العلمية، وتزيينها
بالفضائل العملية، وإن العلوم وإن علا منارها، وسما مقدارها
فعلم الفقه من بينها درة تاجها، وعقد معالم منهاجها، رها
ثمرة كلام رب العالمين، وسنة أفضل المرسلين، الجامع
لكمالي العلم والعمل، وكفى من يرد الله به خيرا
يفقهه في الدين، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا،
ولأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر
النعم، وقد اشتهر في الآفاق تأليف العلامة المفرد
والفهامة الأوحد، فقيه الرواية والدراية، علم الهداية
والولاية، العلامة زين بن نجيم قدس الله روحه،
ولا زال سحب الرضوان غبوقه وصبوحه، المسمى
بالأشباه والنظائر، الذي لم ينسج على منواله الأوائل
والأواخر، وقد رام كشف لثام معانيه جماعة أعلام،
والغوص على جواهر لآلئ مباحثه عظام، بيد أن فرائده
تعد في أصدافها مستورة، ومخدرات خرائده تحت
النقب محجورة، وقد كنت قرأته قراءة بحث وتحقيق،
وتدبر وتدقيق، على خاتمة الفقهاء والمحدثين، وعمدة

صورة اللوحة الأولى من نسخة مكتبة أحمد خيري والمرموز لها بـ (خ)

صورة اللوحة الاخيرة من نسخة مكتبة أحمد خيري والمرموز لها بـ(خ)



صورة غلاف نسخة مكتبة الشيخ بخيت المطيعي والمرموز لها بـ (ص)

صورة اللوحة الأولى من نسخة مكتبة الشيخ بخيت المطيعي والمرموز لها بـ(م)

من الامور الدنيوية وان لا يعمد الى كتب الائمة
ويتصرف فيها بما يوجب تركها ولو كانت مكررة
او مطولة ولو لمقصد حسن وان ضاع حسد المؤلف
بغيظه ذلك ولا يخفى ان هذه الحكاية متعلقة
بالموت وهو اخر الحياة فيناسب مع ما تقدم ذكرها هنا
ولذا قال وهذا اي ما ذكر من الحكاية والوصية
او الفن السابع اخر ما اوردناه من كتاب الاشباه
والنظائر في الفقه على مذهب الامام ابي حنيفة
النعمان رحمه الله تعالى الجامع للفنون السبعة
الفريد في نوعه من الكتب الفقهية بحيث لم
اطلع له على نظير في كتب اصحابنا وكان
الفراغ من تاليفه في السابع والعشرين
من جمادى الاخرة سنة تسع وستين وتسعمائة
وفيها توفي كما مر في الخطبة وكانت مدة
تاليفه ستة اشهر مع تخلل ايام توعك
اي تالم الجسد والحمد لله على التمام
وصلى الله على سيدنا محمد افضل الانام واله
البررة الكرام رضوان الله عليهم اجمعين
تم بحمد الله وعونه ضحا في غرة شهر ربيع الاول
يوم الاثنين المبارك الذي هو من شهور سنة
عشرين ومائتين والف من هجرة من له
العز والشرف على يد كاتبه الفقير
... سلام المالكي مذهبا
... طريقة ...
... غفر الله له ولوالديه
واحسن اليهما
... آمين

صورة اللوحة الأخيرة من نسخة مكتبة الشيخ بخيت المطيعي والمرموز لها بـ(م)



الجزء الأول من التحقيق الباهر
شرح الأشباه والنظائر
للعلامة هبة الله أفندي

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة اللوحة الأولى من نسخة المكتبة الأزهرية والمرموز لها بـ (ح)



صورة اللوحة الأخيرة من نسخة المكتبة الأزهرية والمرموز لها بـ (ح)

هذا شرح الاشباه والنظاير المسمى بالتحقيق
الباهر على الاشباه والنظاير للعلامة الاوحد
والعلم المفرد فريد عصره محمد افندي هبة
الله التاجي البعلي الدمشقي الشهير بينهم
ببيت مفتي دمشق غفر الله له
ولوالديه ولسائر المسلمين
امين

صورة غلاف نسخة مكتبة جامعة برنستون والمرموز لها بـ (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

يا من تنزهت عن الاشباه ذاته، وتقدست عن النظائر صفاته
اسالك الهداية في البداية والعناية في النهاية والوقاية
في الرواية والغاية في الدراية وفيض التوفيق من بحر
احسانك الرايق ودرر التدقيق من كنز منح الدقايق
وايضاح المعاني من محيط جمع الحقايق وكشف رموز
المباني من مبسوط فتح الفايق فاني احمدك على نعم
لا يحيط بتعدادها قواعد الانهار جريا و... ولا يعرف
من افرادها ضوابط الاحصار ولا يصل الى درك فوايدها
عقول العقلاء تفتحت بنسايم اللطف ازهارها
وتبسمت عن ... انوارها اظهر الموجودات من كتم
العدم وابرز فيها بدايع الحكم وشرف الانسان علمه
البيان ونوره بنور العقل والعلم وزينه بالكمال والحلم
ومن ببعثة النور المبين المرسل رحمة للعالمين ارسله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ونسخ بشريعته
الغراء الكاملة بفضله بكتاب احكمت اياته وفصلت عباراته
واوضحت اشاراته مفهومه منطوق اسنا جامعه ودلالته
من سوق العبارة لامعة فسر بمحكمه ما تشابه على الاذهان

ونفع

ونفع بظاهره الخاص والعام انار منار الشريعة الغراء
ورفع احكام الحنيفية البيضاء فاضحت كلمته الباقية
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
فصل اللهم عليه صلاة الى سماء القبول مرفوعة وعلى
اله الذين اشرقت بهم شموس الهداية وظهرت اعلام
الرواية والدراية وعلى اصحابه حماة الدين القويم وهداة
العلماء الى الصراط المستقيم ولا سيما امامنا الاعظم
امام الايمة وسراج مجتهدي الامة الاية الكبرى
ونعمة الله العظمى فضاعف اللهم صوب الرحمة عليه
واطلع الكريم شمس الغفران مهداة اليه وعلى تابعيهم
باحسان كل وقت واوان ما ذر مسك المداد على كافور الطرس
فعطر ادران الاذهان والنفوس وبعد فيقول
اسير رحمة ربه الراجي آلاء ربه محمد هبة الله بن محمد
بن يحيى التاجي ان اسنى المطالب واعلا الرغايب
تحلية النفس بالكمالات العلمية وتزيينها بالفضايل
العملية والعلوم وان علا منارها واسما مقدارها علم
الفقه من بينها درة تاجها فعقد معالم مناهجها من
كلام رب العالمين وسنة افضل المرسلين الجامع لكمالي
العلم والعمل ولان من يرد الله به خيرا يفقه في الدين
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولان يهدي الله
بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم وقد اشتهر في

صورة اللوحة الأولى من نسخة مكتبة جامعة برنستون والمرموز لها بـ (ب)

يضمن انتهى وفي التوضيح وكذا لو فتح باب قفص
او اصطبل خلافا لمحمد فقد علمت من هذا ان خلاف
محمد في باب القفص والاصطبل الغير فذكرنا ان
الحكم لا يضاف الى الشرط الا اذا تعذرت اضافته الى
العلة كما تقدم فاضيف الى الحفر والشق وقطع
حبل القنديل لما انه لم يتخلل بين الشرط والحكم
علة تصلح للاضافة لان العلة في الضمان ثقل
جسم الهالك في البئر وسيلان السمن وثقل القنديل
وهي امور طبيعية لا تصلح للاضافة فاضيف الى الحكم
بالشرط فاما اذا تخلل بين الحكم وشرطه فعل البهيمة
فعند محمد لا يعتبر لان فعلها جبار فلا يصلح للاضافة فة
فيضاف الحكم الى الشرط وعندهما فعل البهيمة كفعل الا
نسان صالح للاضافة الحكم واما كونه جبارا فذلك ان
لم يكن بفعل فاعل مختار كحل قيد العبد اي كما لا
ضمان اتفاقا في حل قيده فابق لان الحل شرط فيه معنى
السبب تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو
الاباق فلا يضاف الحكم الى الشرط المحض لتعذر الاضافة فة
الى العلة فيضاف اليها وتمامه اي هذا المبحث
في شرحنا على المنار وقد اتينا بما فيه اثناء الكلام
بهذه التكملة والله اعلم هذا اخر ما كتبنا
من النوع الاول من الاشباه والنظائر ثم بحث
النوع الاول بقوله من القواعد الكلية وهو
اي النوع الاول من هذا الكتاب الذي هو العاشر

القواعد

القواعد الكلية التي الفقه انهم منبقية فنونه اذ به
يرتقي الفقيه درجة الاجتهاد ولو في الفتوى كما سبق
اليه هنا صارت القواعد المشتمل عليها الفن الاول
خمسا وعشرين قاعدة ستا منها عدها اولا وسماها
القواعد الكلية وتسع عشرة منها سماها
بالقواعد الكلية ويتلوه هذه الفنون السبعة
وهو في فن الفوائد والله سبحانه
الميسر فهو حسبي ونعم الوكيل قد تم
نسخ هذا الجزء من شرح هبة الله على
الاشباه والنظائر في يوم الاحد
رابع جمادى الاولى سنة [illegible]
بقلم الفقير الحقير المعترف
بالذنب والتقصير الراجي
لطف ربه القدير
عبد الله النابلي منـ
طنة الاسماوي بلده
الحنفي مذهبا ساء
لجامع الازهر
في جاويته
غفر الله له
وللمسلمين
امين
م

اي النوع الاول [illegible]

بلغ مقابلة على نسخة صح[يحة]
على حسب الطاقة والامكا[ن]

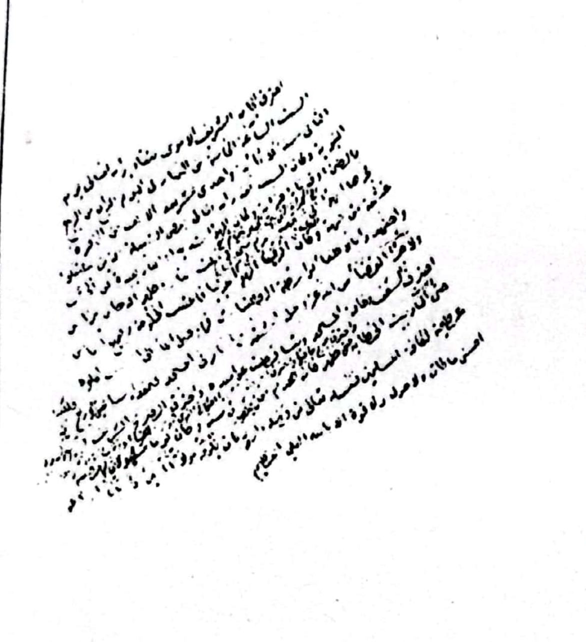
صورة اللوحة الأخيرة من نسخة مكتبة جامعة برنستون والمرموز لها بـ (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم

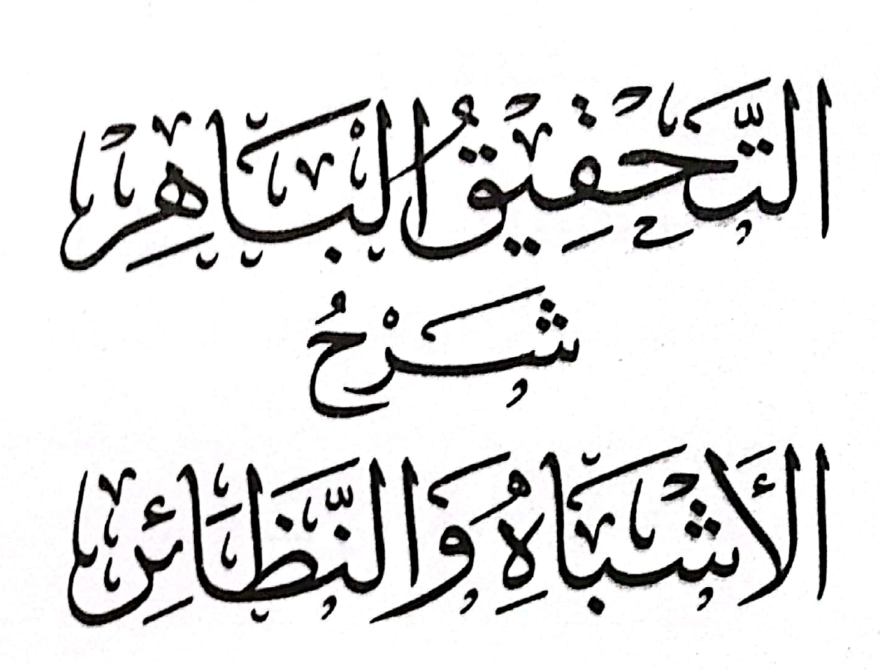
الحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده أما بعد فقد
أوقف هذا الكتاب العذب المستطاب بعض أصحاب الخيرات
وقفاً صحيحاً شرعياً على جناب الشيخ أحمد أفندي نجل المرحوم
المبرور خاتمة الفقهاء والمحدثين الأعلام الشيخ عبد الله أفندي الحلبي
ثم من بعده فعلى أولاده وذريته الذكور دون الإناث وشرط الواقف
وضعه بحجرة الشيخ أحمد أفندي المومى إليه الكائنة في الكلاسة داخل
الجامع الشريف الأموي جرى ذلك في ١ شعبان سنة ١٢٩٦ والله [illegible] شهيد

صورة غلاف نسخة المكتبة الظاهرية والمرموز لها بـ (ظ)

صورة اللوحة الأولى من نسخة المكتبة الظاهرية والمرموز لها بـ (ظ)



صورة اللوحة الأخيرة من نسخة المكتبة الظاهرية والمرموز لها بـ (ظ)



تأليف الإمام

هبة الله التاجي

محمد هبة الله بن محمد بن يحيى البعلي الدمشقي التاجي الحنفي

وُلِدَ في دمشق سنة ١١٥١هـ

وتُوفي في منطقة أُسكدار بإسطنبول سنة ١٢٢٤هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة الشرح]

يا من تنزَّهتْ عن الأشباه ذاتُه، وتقدَّست عن النظائر صفاتُه، أسألُك الهدايةَ في البداية، والعنايةَ في النهاية، والوقاية في الرواية، والغاية في الدراية، وفيضَ التوفيقِ من بَحْر إحسانِك الرائقِ، ودُررَ التدقيقِ من كَنز مِنَحِ الدقائق، وإيضاحَ المعاني من مُحيط مَجمَعِ الحقائق، وكشفَ رُموزِ المباني من مبسوطِ فَتحِك الفائق.

فإني أحمدُك على نِعَمٍ لا يحيط بتَعدادها قواعدُ الإنهاء، ولا يَعمُّ فردًا من أفرادها ضوابطُ الإحصاء، ولا يصِل إلى دَرْك فوائدِها جمعًا وفرقًا عُقولُ العقلاء، تفتَّحت بنسائم اللُّطف أزهارُها، وتبسَّمت عن دُرَر الكرم أنوارُها، أَظهَر المعدومات من كَتْم العدَم، وأبرزَ فيها بدائعَ الحِكم، وشرَّف الإنسانَ، علَّمه البيانَ، ونوَّره بنور العقلِ والعلمِ، وزيَّنه بالكمال والحِلم، ومنَّ ببعثة النور المبين، المرسَلِ رحمةً للعالمَين، أرسله بالهُدى ودينِ الحقِّ ليظهِرَه على الدين كلِّه، ونسخَ بشريعته الغرَّاءِ كلَّ ملَّةٍ بفضله، بكتابٍ أُحكِمت آياتُه، وفُصِّلت عباراتُه، وأُوضحت إشاراتُه، مفهومُه منطوقُ أسفارٍ جامعة، ودلالتُه من سَوق العبارة لامعةٌ، فسَّر بمُحكَمِه ما تشابه على الأنام، ونفَع بظاهره الخاصَّ والعام، أنار منارَ الشريعة الغرَّاء، ورفع أحكامَ الحنيفيَّة البيضاء، فأَضْحَتْ كلمتُه الباقيةُ شامخةَ البِناء، كشجرة طيِّبة أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السمآء.

فَصَلِّ اللَّهُمَّ عليه صلاةً إلى سماء القبول مرفوعةً، وعلى أرائكِ الوصول إلى مراقي الكمال موضوعةً، وعلى آله الذين أَشرقَتْ بهم شموسُ الهداية، وظهرت

أعلامُ الرواية والدراية، وعلى أصحابه حُماةِ الدين القويم، وهُداةِ العلماء إلى الصراط المستقيم، ولا سيَّما إمامنا الأعظم إمام الأئمة، وسراج مُجتهدي الأمة، الآية الكبرى، ونعمة الله العظمى، فضاعِفْ اللَّهم صَوْبَ الرحمةِ عليه، وأطلِعْ شُموسَ الغُفرانِ مُهداةً إليه، وعلى تابعيه بإحسانٍ، كلَّ وقتٍ وأوانٍ، ما ذرَّ مِسكُ المِداد على كافورِ الطروس، ففطر أردانَ الأذهانِ والنفوس.

وبعدُ، يقول أسيرُ وَصْمةِ ذنبِه، الراجي آلاءَ ربِّه، محمَّدُ هِبةُ الله بنُ محمَّد بن يحيى التاجيُّ:

إنَّ أسنى المطالب وأعلى الرغائب تحليةُ النَّفس بالكمالات العلمية، وتزيينُها بالفضائل العملية، والعلومُ وإنْ علا منارُها، وسمَا مِقدارُها: فعِلمُ الفقهِ من بينها دُرَّةُ تاجِها، وعِقْدُ معالم مِنهاجِها، ثمرةُ كلامِ ربِّ العالمين، وسُنَّة أفضلِ المرسَلين، الجامعُ لكمالَي العلم والعمل، وكفى: «مَنْ يُرِدِ اللهُ به خَيرًا يُفقِّهْهُ في الدِّين»[1]، و﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، و«لَأَنْ يَهدِيَ الله بك رجُلًا واحدًا خيرٌ من أن يكونَ لك حُمْرُ النَّعَم»[2].

وقد اشتَهر في الآفاق تأليفُ العلامةِ المفرَد، والفهَّامةِ الأَوحد، فقيهِ الرواية والدراية، عَلَمِ الهداية والولاية، العلامةِ زينِ الدين بنِ نُجَيم، قَدَّس اللهُ رُوحَه، ولا زال سُحُبُ الرِّضوانِ غُبُوقَه وصُبوحَه، المسمَّى بـ«الأشباه والنظائر»، الذي لم يَنسج على مِنوالِه الأوائلُ والأواخِر، قد رام كشفَ لثامِ معانيه جهابذةُ أعلام، والغوصَ

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، برقم (٧١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، برقم (٣٧٠١).

على دُرَرِ لآليه أئمةٌ عِظام، بَيْدَ أنَّ فرائدَه بعدُ في أصدافِها مستورةٌ، ومُخدَّراتِ خرائدِه تحت النُّقب مغمورةٌ.

[سنَد المُؤلِّف لكتاب «الأشباه والنظائر»]

وقد كنتُ قرأتُه قراءةَ بحثٍ وتحقيقٍ وتدبُّرٍ وتدقيق، على خاتمةِ الفقهاء والمحدِّثين، عُمدةِ الأعلام والمدقِّقين، العلامةِ صالحِ بنِ إبراهيمَ بنِ سليمانَ الجينيني الدمشقي الحنفي، وهو أخذَه عن والدِه، عن خاتمةِ الفُتيا خيرِ الدِّين الرَّمْلي، عن سِراجِ الدِّين الحانُوتي، عن مؤلِّفه زينِ بن نُجيمٍ، وهو أخذ الفقه عن أحمدَ بنِ يونس الشهيرِ بالشَّلبي، عن السري عبد البَرِّ بن الشَّحنة، عن المحقِّق حيث أُطلِق الكمالِ بن الهُمَام، عن عمرَ بنِ علي بنِ سراج الدِّين الشهيرِ بقارئ «الهداية»، عن علاءِ الدين السِّيرامي، عن السيِّد جلالِ الدِّين شارحِ «الهداية»، عن عبدِ العزيز البُخاري صاحبِ «الكشف» و«التحقيق»، عن الأستاذ حافظِ الدِّين صاحبِ «الكنز»، عن شمس الأئمة الكَرْدَري، عن برهانِ الدِّين صاحبِ «الهداية»، عن فَخْر الإسلام البَزْدَوِي، عن شمس الأئمة السَّرَخسي، عن شمس الأئمة الحلَوَاني، عن القاضي أبي علي النَّسفي، عن أبي بكر محمد بن الفضل البخاري، عن أبي عبد الله السُّبَذْمُوني، عن أبي حفصٍ عبدِ الله بنِ أحمد أبي حفصٍ الصغيرِ، عن والدِه أبي حفصٍ الكبير، عن الإمام محمَّد بنِ الحسَن الشَّيباني، عن إمامِ الأئمة وسراجِ الأُمة أبي حنيفةَ النُّعمانِ بن ثابتِ الكوفي، عن حمَّاد بنِ سُليمان، عن إبراهيمَ النَّخَعِي، عن عَلْقمةَ، عن عبد الله بن مسعودٍ رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، عن أمينِ الوحي جبريلَ علَيه السلام، عن الحَكَمِ العَدْل جلَّ جلالُه وتقدَّست أسماؤُه.

وقد كنتُ، وأنا بدَار السَّلطنة العليَّة أسيرُ اغترابٍ كثيرُ أوصاب، جمعتُ ما كنتُ

كتبتُه حين إقرائه(١)، فجاء ـ بحمد الله ـ شرحًا لم يُسبق بمثالِه، ولم يُنسَج على منواله، فبعد أنْ فَضضتُ عنه مِسكَ الختام، وأزَلتُ عنه لثام التَّمام، سمَّيتُه بـ«التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر».

وجعلتُه خدمةً لدُرَّةِ تاجِ السَّلاطين، وغُرَّةِ جَبِين العادِلين، مَظهر الرحمة على هذه الأُمَّة المحمَّدية، ومَطلعِ أنوارِ النعمة على البريَّة، مَنْ لم تزل أَلْويةُ العدْلِ بطَلعتِه خفَّاقةَ البُنودِ، وراياتُ الفضل بعَزْمِه ظِلُّها على العالمين ممدودٌ، ظلِّ الله في العالَم، وخليفتِه في بنى آدم، السُّلطانِ الأعظم، والخاقانِ المعَظَّم، السُّلطانِ سليم خان(٢) بن السُّلطان الغازي مصطفى خان، اللهم فأَيِّدهُ بعوالي أَمْرِك، وسدِّدْه بطاعةِ أمرِك ونهيِك، واجعَلْ رَأْفتَه وارفةَ الظِّلال، ورحمتَه ضافيةَ الأَذيال على سائر العباد، وأقهِرْ بسيف عدالته الكفَرةَ وأهلَ الزيغِ والعِناد، وأدِمْ له شموسَ الخِلافة وبُدورَ السَّلطَنة والشَّرَافةِ، وأعِزَّ سلطانَه، وشيِّدْ بالعدل أركَانَه، بيُمْن دولةِ صدر الصدور، حسَنَةِ الأيام والدُّهور، كاشفِ أستارِ الحقائق بفكرِه الصائب، منوِّر أسرار الدقائق برأيِه الثاقب، ملك محمد باشا، يسَّر الله له من الخير ما يشاء، ولا زال ركنُ الدين به مَتينا، والعلمُ ببوَاطِنِ(٣)

(١) في بعض النسخ: (قراءته).

(٢) ذكر الأستاذ أحمد خيري ترجمة له فيما علقه على نسخته، فقال: «هو السلطان العثماني سليم الثالث، المولود سنة ١١٧٥هـ والمرتقي عرش أسلافه سنة ١٢٠٣هـ، والمعزول سنة ١٢٢٢هـ والمتوفى مخنوقا سنة ١٢٢٣هـ. وفي عهده كان دخول الفرنسيين مصر، وجلاؤهم عنها. وهو الذي ولى محمدا عليا باشا سنة ١٢٢٠هـ ولاية مصر. (مات محمد علي سنة ١٢٦٥هـ). أما والده، فهو السلطان مصطفى الثالث، المولود ١١٢٩هـ (يرى أستاذنا الكوثري أنها سنة ١١٣١هـ)، والمرتقي سنة ١١٧١هـ والمتوفى سنة ١١٨٧هـ» اهـ خيري، ليلة السبت، ٨ من ذي القعدة، سنة ١٣٦٢هـ.

(٣) في نسخة: (بمواطن).

أشفاقِه رَكينا، وطلعةِ شمس الهداية، وعلَمِ الدراية والرواية، سماءِ فَيض التحقيق، ومظهرِ أنوار التدقيق، آيةِ الله الكُبرى في سائر العلوم، ونعمة الله العُظمى على كل علوم، شيخِ الإسلام، مفتي الأنام، أعلَمِ العلماء العِظام، سيِّد المحقِّقين، العلامةِ السيِّد **محمد عارف أفندي دري زاده**[1]، متَّع الله الوجودَ ببقائِه ورفَع معالم العِلم بطلعة بهائِه، ولا زال به هذا الدِّينُ مُبيَّنا، ويرحَمُ الله عبدًا قال: آمينا.

وهذا أوَانُ الشروع في المقصود.

(بسم الله الرحمن الرحيم)، أي: أُؤلِّف مستعينا مُتبرِّكا باسم الذات المُفيضِ لجلائلِ النِّعَم ودقائقِها في دارَي الفناء والبقاء.

[الكلام على البسملة]

افتتح كتابَه بالبَسْمَلة مُردَفةً بالحمْدَلة؛ اقتداءً بأسلوب الكتابِ المجيد، وعملًا بقوله عليه الصلاةُ والسلام: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدَأُ فيه بـ(بسم الله الرحمن الرحيم) فهو أقطعُ»، كما في «الجامع» للخطيب[2]، وفي رواية لأبي داود وغيره: «كل كلامٍ لا يُبدَأُ فيه بـ(الحمدُ لله) فهو أجذَمُ»[3]، وفي رواية لابن حبان: «كل أمرٍ ذي بالٍ لا

---

(١) ترجم له الأستاذ أحمد خيري في نسخته، فقال: «ولي مشيخة الإسلام في عهد السلطان سليم الثالث (ثاني مرة)، سنة ١٢٠٦هـ، وفصل منها سنة ١٢١٣هـ، وتوفي سنة ١٢١٥هـ خمس عشرة ومائتين وألف. وهو من بيت علم، آخرهم عبد الله المتوفى في الحجاز بعد أن غادر الآستانة بسبب فتياه ضد مصطفى كمال. انظر الخطاب رقم (٦٨) من مجموع مراسلات أستاذنا الكوثري». أحمد خيري، ليلة السبت، ١٤ من شوال، سنة ١٣٦٦هـ.

(٢) رواه الخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، برقم (١٢٠٩)، (٢/٦٩).

(٣) رواه في «سننه»، أول كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام، برقم (٤٨٤٠).

يُبدأ فيه بحمدِ الله فهو أقطعُ»(١)، وفي رواية لأحمد في «مسنده»: «كل أمر ذي بال لا يُفتح بذكر الله فهو أبتر»، أو قال: «أقطع»(٢)، أورده في «مسنده» على التردُّد.

والإشكالُ في تعارُضِ هذه الرواياتِ مشهورٌ، وكذا التوفيقُ بينها بحمل الابتداء على العُرفي أو الإضافيِّ، أو في البَسْملة حقيقيٌّ وفي الحمْدَلة إضافيٌّ أو عُرفي، وكذا ما قيل: إنَّ روايتَي الحمْدَلة والبَسْملة يرِدُ عليهما الأذانُ والخُطبة ونحوُهما مما لم يُبدأ بهما فيه، والجواب عنه: بأن المراد في الروايات كلِّها الابتداءُ بأحدِهما أو بما يقوم مقامَه؛ بدليل الاكتفاءِ تارةً بالبَسْملة، وتارةً بالحمْدَلة، وتارةً بغيرهما، أو بحمل المقيَّد على المطلَق عند من يقول به، وهو ذكرُ الله، والكلام على هذا أشهرُ من «قِفا نَبْكِ».

[الكلام في معاني «الباء»]

والباء لفظٌ خاصٌّ، حقيقةٌ في الإلصاق، مجازٌ في غيره؛ ترجيحًا للمجاز على الاشتراك، موضوعٌ بالوضع العامِّ للموضوع له الخاصِّ عند العَضُد وغيره، أي: لكل واحد من المشخَّصات الجُزئيَّة الملحوظةِ بأمرٍ كُلِّي، وهو مطلقُ الإلصاق بحيث لا يُفهَم منه إلا واحدٌ بخصوصه.

والإلصاق تعليقُ شيءٍ بشيء واتصالُه به، فيصدُق بالاستعانة(٣)...........

---

(١) رواه في «صحيحه»، باب ما جاء في الابتداء بحمد الله تعالى، برقم (١).

(٢) رواه في مسند أبي هريرة رضي الله عنه، برقم (٨٧١٢).

(٣) في النسخ هنا زيادة قوله: (والسببية). وهو خطأ؛ فإن الإلصاق لا صلة له بالسببية، والظاهر أن المؤلف سها في النقل من «التحرير»، وعبارته: «(الباء)... (للإلصاق)، وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به، (الصادق في أصناف الاستعانة)...، وهي الداخلة على آلة الفعل، نحو: كتبت بالقلم؛ لإلصاقك الكتابةَ بالقلم، (والسببية)». فقوله: (والسببية)، معطوف على قوله: (الإلصاق)، لا على قوله: (الاستعانة). والله أعلم.

والسببية؛ لإلصاقك الكتابةَ بالقلم[١]، كما في «التحرير»[٢].

ولمّا كان مدلولُ الحرف معنًى حاصلا في غيره، لا يُتعقَّل ذِهنا ولا خارجا إلا بتعقُّلِه: اشتُرِط له المتعلَّق، وهو هنا ما جُعِلتْ التسميةُ مَبدءًا له، فيفيد تلبُّسَ الفاعلِ بالفعل حالَ الإلصاق، والمرادُ: الإلصاقُ على طريق التبرُّك والاستعانة.

والأَولى تقديرُ المتعلَّق مؤخَّرًا؛ ليُفيدَ قصدَ الأهمِّية باسمه تعالى ردًّا على المُشرِك المُبتدِئ في أفعاله باسمِ آلهته، وكان يُقدِّمها اهتماما بها، لا للاختصاص؛ إذ لا ينفي التبرُّكَ باسمه تعالى، فعلى الموَحِّد أن يبتدِئَ في أفعاله باسمه تعالى، ويدلُّ أيضا على اختصاصِ اسمِه تعالى بالبداءة في تلك الأفعال على سبيل الاستعانة والتبرك ردًّا على المُشرِك، وإظهارًا للتوحيد؛ لئلا يُتوهَّم منه جوازُ الابتداء بغيره، فيكون قصرَ إفراد؛ تنصيصًا على أن المراد قصدُ الدلالةِ على الاختصاص.

قال السيِّد في «حواشي الكشّاف»: «اسمُ الله من حيث هو اسمُه تتعلَّق به العنايةُ والاهتمام، وقد تُعرَض له بحسب المقام عنايةٌ أُخرى، كقصد الاختصاص، فإذا اجتمعت العنايتان قُدِّم ـ لا محالة ـ كما هنا[٣]، فإن انفردَتْ الأُولى عن الثانية، فإن لم يُعارِضْها ما هو أَولى بالاعتبار قُدِّم [أيضا]، وإلا فلا. وفي قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، قد عارضَتْها العنايةُ بالقراءة، وكانت أَولى بالاعتبار؛ ليحصُلَ ما هو المقصود في طلب أصل القراءة؛ إذْ لو قُدِّم اسمُ الله [لفات الغرضُ الأصليُّ، و]لأَفاد أن المطلوبَ كونُ القراءة مفتتَحةً باسم الله، لا

---

(١) وفي النسخ هنا زيادة: (وسببه). وهو سهو، والله أعلم.

(٢) انظر: «التحرير» مع «تيسير التحرير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، مسائل الحروف، حروف الجر (٢/ ١٠٢).

(٣) أي: في التسمية.

باسم الأصنام، [ولا يخفى بُعدُه عن هذا المقام]. فتلخَّص من ذلك أن القراءةَ يجب تصديرُها باسم الله تعالى ردًّا على المخالِف. وأما طلبُ القراءة المصدَّرة به، [ففيها تفصيلٌ]، فإن كانت القراءةُ مقصودةً أصالةً وقيدُها تبعًا، [كما في ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾]: لم يجب[1] تقديمُ اسم الله تعالى؛ لأدائه إلى فوات المقصود، وإن انعكس الأمر: وجب التقديمُ»[2]، انتهى.

[هل البسملة جملةٌ خبريَّةٌ أو إنشائية؟]

إذا تقرَّر ذلك: فهذه الجملةُ خبَريَّةٌ لفظًا، وهل هي كذلك معنًى أو إنشائيةٌ معنًى؟ فالظاهرُ من كلام السيِّد أنها إنشائية، والمقصود إظهارُ إنشاءِ التبرُّك باسمِه تعالى وحدَه ردًّا على المخالِف.

ولا ريبَ أن استعمالَ الخبر في هذا إما على طريق النقلِ الشرعي، كسائر المنقولات الشرعية من «بعتُ» و«اشتريتُ» ونحوها، أو المراد اللازم، كـ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦]، فإن المقصود بها إظهارُ التحسُّر، لا الإخبارُ بمضمونِها.

وهل تخرُج بذلك الجملةُ الخبريَّة عن الإخبار أو لا؟ ذهب الزمخشريُّ إلى خروجِها، وأنها تصير بذلك إنشائيَّة، وذهب عبدُ القاهر إلى عدمِه؛ لئلا تخلوَ الجملةُ عن نوعِ معناها، وسيأتي لذلك مزيدُ بيان في جملة الحمْدَلة.

لا يقال: لا يصِح أن تكون خبريَّة؛ لأنها لو كانت كذلك: لتحقَّق مدلولُها

---

(١) في النسخ: (لم يجز)، والمثبت من مخطوط «الحاشية».
(٢) انظر: «حاشية السيد على الكشاف» (ل/ ١٥/ أ ـ ب)؛ وما بين المعقوفتين زيادة من «الحاشية»، وفي نقل المؤلف عنه تصرف يسير.

خارجًا بدونها؛ ضرورةَ أنَّ الخبرَ لا بد له من نسبة خارجيَّة تُطابقها النسبةُ الكلاميَّة أو لا تُطابقُها؛ ليكون صدقًا أو كذبًا، أي: والتالي باطل، فالمقدَّم مثلُه.

أما بطلان التالي، فلأَنَّ مصاحبةَ الاسم والاستعانةَ به من تتِمَّة الخبر، وهما لا يتحقَّقان إلا بهذا اللفظ.

ولنا أنْ نمنعَ بطلانَ التالي مُستنِدِين إلى أن المراد بالخارج أعمُّ مما هو في الواقع الخارجيِّ أو الواقع النفسي؛ لما قاله العَضُد وغيرُه: إن صِيغَ العقود كـ«بعتُ» و«اشتريتُ»، إخبارٌ عما في النفس من ذلك[1]، فهو يُخبِر عما يعلم في نفسه من كذا، وهذا لا ينافي كونَه مُحتمِلا للصدق والكذب لذاته، وإنْ كان يُعلم صدقُه بخارج، واعتبارُ الصدق فيه فقط شرعيٌّ لصيانةِ حقوق الناس، وهو لا ينافي كونَه محتملا للصدق والكذب لذاته، على أن الخارج أعمُّ من المحقَّق والمقدَّر؛ لما أن الإخبارات الاستقبالية، ثبوتيَّةً كانت أو سلبيَّة، يلزم أن تكون كاذبة؛ إذ لا خارجَ لها في الحال تُطابِقها أو لا تطابقُها، بل لا يمكن وصفُها بالصدق والكذب، فتأمَّل.

ولا يصح أن تكون إنشائيَّة؛ لأنها لو كانت كذلك: لما تحقَّق مدلولُها خارجا بدونها، والتالي باطلٌ، فالمقدَّم مثلُه؛ إذ السَّفَر والأَكْل ونحوُهما مما ليس بقولٍ لا يحصل بالبَسْملة، وأنت تعلم بأنه إذا كانت إنشاءً لإظهار التبرُّك والاستعانةِ باسمه وحدَه ـ على ما قلناه ـ لا تشُكُّ أنه لا يتحقَّق إلا بهذا اللفظ، كما أن إظهار التحزُّن والتحسُّر يتحقَّق بغير ذلك اللفظ.

وحاصلُ الجواب: سلَّمنا ذلك، ولكن لا يضرُّ كونُه لإنشاء التبرُّك والاستعانةِ به تعالى، فإن الإنشاء قسمان، منه ما لا يتحقَّق مدلولُه الوضعيُّ بدون لفظه، ومنه ما

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني: (٢/ ٣٩١ـ ٣٩٢).

لا يتحقَّق مدلولُه الالتزاميُّ بدونه، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لا الأوَّل، ومحلُّ توهُّم المعترِض التباسُ الثاني بالأوَّل؛ فإنَّ «بعثُ» الإنشائيَّ لا يتحقق معناه بدونه. وأما هنا، فتحقُّق الوضع ليس بهذا اللفظ، وإن كان إظهارُ التبرُّك لا يتحقَّق إلا به.

لا يقال: لو كانت لإنشاء المتعلَّق، يعني: إنشاءَ المُصاحَبة والاستعانة، يلزم أن تكونَ الجملةُ غيرَ مقصودة بوجه، وهو في غاية النُّدرة؛ لأنا نقول: إن قلنا بإنشائيَّتِها على الوجه المذكور لا يلزم ما ذُكِر، على أنه لا مانعَ من أن يكونَ الأصلُ غيرَ مقصود بوجه؛ إذ الأصلُ إنما يُقصد للتوصُّل به إلى الفرع، فالمقصود الأصليُّ هو الفرعُ حقيقةً، على أن قوله: في غاية الندرة، ممنوعٌ، فإن أدواتَ الاستفهام بأَسْرِها تدخُل على الجُمَل المتحقَّق مضمونُها خارجًا، فتصير بجُمْلتها إنشاءً.

وما قيل: إنَّها لإنشاء الجعل الذي هو بدايةُ كلِّ شيء، فينتفِي[1] عنه الإشكالُ، تعسُّفٌ لا يُحتاج إليه.

[الكلام على لفظ «الاسم»]

ثم إن «الاسم» المراد به هنا ما قابَل الكُنْية واللَّقب، فيشمل الصفاتِ، سواء كانت حقيقيَّةً أو إضافيَّةً أو سَلْبية، فإن الجلالةَ وإن كانت علَما للذَّات بالذات، إلا أنه قد يُقصَد بها غيرُ الذات، كنحوِ الإله، فبإضافته إليها تدلُّ على الصِّفاتِ المتقدِّمة. وفائدةُ إقحامِه: تعميمُ التبرُّك، فإن تصديرَ الأفعال بذكر الله إما أن يكون بذكر اسمٍ خاصٍّ من أسمائه تعالى، أو بذكر ما يدلُّ على اسمِه، كما هنا، فيدلُّ على أنَّ التبرُّك والاستعانةَ بجميع أسمائه، ويوافقه حديثُ البتارة[2] المتقدِّم.

---

(١) في (م) و(خ): (فتنقضي)، وفي (ع): (فالتفصي)،، وفي (ب): (فَتنفُصِّي). ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) في بعض النسخ: (البشارة).

[الكلام على لفظ الجلالة]

و«الله» علَمٌ على الذات العليّة المخصوصة تقدَّس وتعالى. وأشار بـ«المخصوصة» إلى أنه لا يُعتبَر فيه صفةٌ أصلا، وإن قال العلامةُ السعد: إنه الذاتُ المُستحِقَّة للصفات الحميدة، كذا قاله العِصام.

قال السيِّد الشَّريف: كما تاهَتْ العقولُ في ذاته وصفاته لاحتجابها بنُور العظَمة، تحيَّروا أيضا في اللفظَة الدالَّة على الذات، كأنه انعكس عليه من تلك الأنوار أَشِعَّةٌ، فبهَرتْ أعيُنَ المستبصِرين، فاختلفوا: أسُريانيٌّ هو أم عربيٌّ؟ اسمٌ أو صفةٌ؟ مُشتَقٌّ أو علَمٌ أو غيرُ علَمٍ؟

والجمهور على أنه عَرِبيٌّ علَمٌ مُرتجلٌ من غير اعتبار أصلٍ أُخِذ منه، منهم: أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعي، والخليل، والزجَّاج، وابن كيسان، والحليمي، والغزالي، والخطَّابي، وإمامُ الحرمَين. وروى هشام، عن محمد، عن أبي حنيفة أنه اسمُ الله الأعظم، وبه قال الطحاويُّ، كذا في «شرح التحرير» لابن أمير بادشاه[١].

و«الرَّحمن»: لفظٌ عربيٌّ، وقال ثعلب: إنه مُعرَّب عن رخمان، بالخاء المعجَمة العَبراني؛ لإنكار العرب حين سمِعوه، ولو كان عربيًّا: لما أنكروه، ﴿قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠]. ويُرَدُّ بأن إنكارَهم له لِتَوهُّمِهم أنه غيرُه تعالى في قوله: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠]؛ لوروده في شِعر زيدِ بنِ عمرو، حيث قال:

ولكن أعبدُ الرحمنَ ربِّي ليغفِرَ ذنبي الربُّ الغَفور

وذهب الأعلَم إلى أنه علَمٌ كالجلالة؛ لاختصاصه به وعدمِ إطلاقِه على

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، خطبة المصنف (١/ ٤).

غيره مُعرَّفا ومنكَّرا. وأما قوله في مسيلمة: وأنت غيثُ الورَى لا زِلتَ رحمانا، فمن تعنُّتِه وغلُوِّه في الكفر، حيث سمَّى المخلوق باسم الخالق، واختاره في «المُغني»[1]. قال السُّبكيُّ: والحقُّ أن المنعَ شرعيٌّ، لا لُغَوي، وأن المخصوص به تعالى المعرَّف، لا المنكَّر.

والجمهور على أنه صفةٌ مُشبَّهة، وقيل: صيغةُ مبالغة؛ لأن الزيادة في اللفظ لا يكون إلا لزيادة في المعنى، وإلا لكان عبَثا، وقد زِيد فيه حرفٌ على الرحيم، وهو يفيد المبالغةَ بصيغته، فدلَّت زيادتُه على زيادتِه عليه في المعنى، فلذا قيل: إنه أبلغ منه كمًّا، كما وردَ: يا رحمنَ الدنيا والآخرة، ورحيمَ الآخِرة، أو كَيْفًا، كما في: يا رحمنَ الدُّنيا والآخِرة ورحيمَهُما، فإن الرَّحمانيَّة تعُمُّ المؤمنَ والكافر، والرَّحيميَّة تخصُّ المؤمنَ.

فمعنى الرَّحمن: كثيرُ النِّعم في الدارَين، ثم غلَب في وَصْفيَّته على المُنعِم الحقيقيِّ المُفيضِ لجلائلِ النِّعَم. ولم يُسبَق له استعمالٌ في الوَصفية في غيره تعالى، فهو مجازٌ لا حقيقةَ له مُستعمَلة، والمجازُ يستلزِم الحقيقةَ في الوضع، لا الاستعمال.

قيل: هذا بناءً على أنه صفةٌ، وإلا فعلى القول بعَلَميَّته لا يوصَف بالحقيقة ولا بالمجاز؛ لأن الأَعلام لا تُوصَف بهما، وهو مذهب الآمدي والرازي.

قال المُحقِّق ابنُ الهمام: والتحقيقُ أن العلَم يوصَف بهما، فإن العلَم المنقول إن لم يكن معناه الثاني من أفرادِ معناه الأوَّل: فهو حقيقةٌ في الأوَّل، مجازٌ في الثاني من جهة الوضعِ الأول، وحقيقةٌ في الثاني من جهة الوضع الثاني، وإن كان الثاني من أفراد معناه الأوَّل، فإن كان الإطلاقُ عليه باعتبار أنه من أفراده: فحقيقةٌ

---

(١) انظر: مغني اللبيب مع حاشية الدسوقي (٢/ ١١٠).

من جهة الوضع الأوَّل، مجازٌ من جهة الوضع الثاني، وإن كان من أفراد الثاني: فحقيقةٌ من جهة الوضع الثاني، مجازٌ من جهة الوضع الأوَّل، وإلى هذا ذهب الغزاليُّ وغيره[1].

فإطلاق الرَّحمن على الله مجازٌ وإن قلنا بعلَمِيته؛ نظرًا إلى أن الرحمة في الأصل رِقَّةٌ في القلب، ولذا لا يفيد التوحيدَ وإن قلنا باختصاصه؛ لما تقدَّم أن المنعَ شرعيٌّ، لا لغوي.

وقدَّمه على «الرحيم»؛ لأن الرَّحمانية أوسعُ؛ لعُمومها في الدرَاين لجميع العِباد، والرَّحيمية خاصَّةٌ بالمؤمن في الآخِرة، ولذا قال بعض المشايخ: الرَّحمنُ لأهل الافتقار، والرَّحيم لأهل الافتخار، والظاهر أن الوصفَ بهما للمدح.

وفيه إشارة إلى لِمِّية الحكم، أي: إنما افتتح كتابَه باسم الله وحدَه متبرِّكا مستعينا به؛ لأنه المُفيضِ للنِّعَم كلِّها، جلائلِها ودقائقِها وحدَه، وكلُّ من شأنه ذلك لا يُفتتَح إلا باسمه سبحانه وتعالى.

وقد يقال: إن في عكسِه برهانًا أيضا، يعنى: إذا أُخِذ الوصفُ الدالُّ عليه الجلالةُ باعتبارِ الاستجماع لجميع الصِفاتِ الكَمالية وجُعل حدًّا أوسطَ، وما دلَّ عليه الرَّحمن الرَّحيم حدًّا أكبر، ينتظم بينهما برهانٌ إِنِّيٌّ مقرَّرٌ هكذا: الرَّحمنُ مُنعِمٌ حقيقيٌّ؛ لأنه المستجمِع لصفاتِ الكمالات، وكلُّ ما هو كذلك فهو مُنعِم حقيقي، هكذا قرَّره بعض مشايخنا.

---

(١) عبارة ابن الهمام في «التحرير»: «وتدخل الأعلام فيهما»، وما ذكره المؤلف هنا كلام شارح «التحرير». انظر: «التقرير والتحبير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع (٢/ ٣ ـ ٤).

[الكلام على الحمدلة]

ثم أتبعها بالحمْدَلة لما قلنا، فقال: (**الحمدُ لله على ما أنعَمَ**).

والحمدُ لغةً: الوصفُ بالجميل على الجميل الاختياري على جهةِ التعظيم والتبجيل، وعُرفًا: فعلٌ يُنبِئ عن تعظيم المُنعِم بسببِ إنعامِه، فالأوّلُ أخصُّ مَوردًا؛ إذ الوصفُ لا يكون إلا باللسان وحدَه، وأعمُّ متعلَّقا؛ لأنه سواء كان على الفضائل أو الفواضل، الواصلةِ إلى الحامدِ غيرُه أو لا.

والشُّكرُ لغةً: يُرادِفُ الحمدَ عُرفا، وعُرفًا: صرفُ العبد جميعَ ما أنعم الله عليه لما خُلِق لأجله.

ولا يُشترَط في المحمود به أن يكون اختياريًّا في الحمد والمدح، نعم؛ يُشترَط في المحمود عليه أن يكون اختياريًّا في الحمد دون المدح، ولذا كان بينهما العمومُ المطلَق، فكلُّ حمدٍ مدحٌ ولا عكسَ، فينفرِد المدحُ في: مدحتُ زيدًا على رشاقة قدِّه، واللُّؤلؤةَ على صفائها.

وذهب الزمخشري إلى ترادُفِهما، وأنه يُشترَط في الممدوح عليه أن يكونَ اختياريًّا كالحمد، وجعل حديثَ اللُّؤلُؤة مصنوعًا أو مُأوَّلا.

ويلزم عليه أن لا يُحمَد تعالى على صفاتِه الذاتية، كالعِلم والقدرة، سواء جُعلتْ عينَ ذاتِه أو زائدةً عليها، بل على إنعاماتِه الصادرة عنه بالاختيار، مع أنه يُحمَد عليها، فينتقِض التعريفُ جمعًا، ولذا قيل: إن حمدَ الله هو الثناءُ عليه بصفاته وأفعاله.

وأجيب عنه بأن: الذَّات لما كانت كافيةً في اقتضاءِ تلك الصفات جُعِلتْ بمنزلة الأفعال الاختيارية، أو لأن تلك الصفات مَبدأُ الأفعال الاختيارية، والحمدُ عليها

باعتبار تلك الأفعال، فالمحمود عليه اختياريٌّ باعتبار المآل والتحقُّق، أو أن الحمدَ فيما ذُكِر مجازٌ عن المدح.

ثم المحمود عليه وبه قد يتَغايَرَان ذاتًا كما هنا، وقد يتغايَران اعتبارًا، كما إذا وُصِف الشجاعُ بشجاعته، فالشجاعة من حيث إنه كان الوصفُ بها كانت محمودا، ومن حيث إنها كانت باعِثةً على الحمد كانت محمودا عليها.

والحمدُ حيث أُطلِق ينصرِف إلى العُرفي، كما قاله السيِّد في «حواشي المطالع»: «اللفظ عند أهل العرف: حقيقةٌ في معناه العرفي، مجازٌ في غيره»، وعند محقِّقي الصوفية: حقيقةُ الحمد إظهارُ صفات الكمال، وذلك قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل، وهذا قويٌّ؛ لأن دلالة الأفعال عقليَّةٌ لا يُتصوَّر فيها التخلُّف، ودلالةُ الأقوال وَضعِيةٌ يُتصوَّر فيها ذلك، ومن هذا القبيل حمدُ الله وثناؤه على ذاته، فإنه تعالى حين بسَط بِساطَ الوجودِ على ممكِناتٍ لا تُحصى، ووضَع عليها مَوائِدَ كرمِه التي لا تَتناهى، فإن كلَّ ذرَّة من ذرَّات الوجود تدلُّ عليها، ولا يُتصوَّر في العبارات مثلُ هذه الدَّلالات، ومِن ثمَّةَ قال عليه الصلاة والسلام: «لا أُحصِي ثناءً عليك، أنت كما أثنَيتَ على نفسِك»(١).

ثم إن الحمدَ ـ كغيرِه من المصادر ـ حقيقةٌ في المعنى المصدريِّ، مجازٌ في الأثر، كما صرَّح به الفَنَري(٢) في تفسير الفاتحة، وصرَّح الرَّضِيُّ بأنه مشترَك بينهما، واختار السيِّدُ أنه حقيقةٌ في الأثر، مجازٌ في التأثير. وعلى كلٍّ، فيصِحُّ أن يُراد به المعنى المصدريُّ من المبنيِّ للفاعل، أو المبنيِّ للمفعول، أو الحاصلِ بالمصدر، أو ما يُطلَق عليه لفظُ الحمد.

---

(١) رواه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، برقم (٢٢٢).

(٢) في بعض النسخ: (الغزي).

واللامُ، إما للجنس، أو الاستغراقِ، أو العهدِ الخارجيِّ.

واختار في «الكشّاف» الجنسَ[١]؛ لأن الصيغة بجوهرِها تدلُّ على اختصاص جنسِ المحامد به تعالى، ويلزم من ذلك اختصاصُ كلِّ فردٍ؛ إذ لو خرج فردٌ منها لخرج الجنسُ تبعًا له؛ لتحقُّقِه في كلِّ فرد، فيكون اختصاصُ جميعِ الأفرادِ ثابتًا بطريقٍ بُرهاني، وهو أقوى من إثباته ابتداءً، فلا حاجة في تأدِيَة المقصودِ، الذي هو ثبوتُ الحمدِ له تعالى وانتفاؤه عن غيره، إلى أن يُلاحَظَ الشمولُ والإحاطةُ ويُستعَانَ به في الأمور الخارجية.

واختار غيرُه لامَ الاستغراق؛ لأن الحكمَ على الحقيقةِ بدون اعتبارِ الأفراد قليلُ الاستعمال في الشرع.

وعلى كلٍّ، فالحصرُ ادِّعائيٌّ محمولٌ على المبالغة؛ تنزيلا لحمدِ غيرِه منزلةَ العدَم، أو حقيقيٌّ باعتبار أنه راجعٌ إليه لتمكينه تعالى وإقدارِ العبدِ عليه. وقد يقال: إنه جُعِل الجنسُ في المقام الخطابيِّ منصرِفًا إلى الكامل، كأنّه كلُّ الحقيقة، فيكون من باب: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢]، و«الحاتِمُ الجوَادُ».

هذا، وقد اتفقوا على أن اللام موضوعةٌ للتعريف، ومعناه الإشارةُ العقلية إلى أن مدلولَ ما دخلت عليه معلومٌ متعيِّنٌ حاضرٌ في ذهنِ السامع، وهي لا تدخل إلا على نكِرة، وهي[٢] ـ ما لم يدخُلْها عمومٌ ـ موضوعةٌ للفرد المُنتشِر، أي: واحدٍ من الحقيقة، على ما اختار ابنُ الهمام في «تحريره»[٣]، ....

---

(١) انظر: «الكشاف»، سورة الفاتحة (١/ ٩ ـ ١٠).

(٢) أي: النكرة.

(٣) قال في «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، البحث الثاني: هل الصيغ من أسماء الشرط (١/ ٢٠١): «(ولذا) أي: ولأجل أن الكلمة الواحدة من حيث إنها =

واختار البَيضاويُّ والرَّازي والسيِّد أنها موضوعةٌ للماهية من حيث هي.

فإذا كانت اللامُ للجنس، ومعناه الإشارةُ إلى مدلولِ الاسم، أي: الماهية المعلومة للمخاطَب، فالأمرُ ظاهرٌ على الثاني، مشكِلٌ على الأول؛ قال السيِّد: فاستعمالُه للماهيَّة حينئذٍ إما مجازٌ، أو هناك وضعٌ آخرُ بإزائها؛ إذ اللامُ ليست موضوعةً للإشارة إلى الماهية، ولا مدخولُها موضوعٌ للماهية، فتعريفُ الماهية من حيث تعليقُ معنى حقيقيٍّ للَّام بمعنى مجازيٍّ للاسم الذي دخلَتْ عليه، وإذا كانت للاستغراق أشكَل كلا الأمرَين.

قال في «التحرير»: «لكن تبادُر الاستغراقِ عند عدم العَهْد يُوجِب وضعَ الاسمِ للاستغراق بشرط اللام، والقرينةُ على ذلك عدمُ إرادةِ العهد، فيكونُ من قبيل المشترَك، والقرينة لتعيين أحدِ معنيَيه، وقيل: إن الاستغراق يُفهَم من المقام، وقيل: من الاسمِ بشرط اللام، على ما اختاره السكاكيُّ»[1].

= نكرة موضوعة للفرد المنتشر، ومن حيث إنها معرفة موضوعة للكل ضربة بالوضع المذكور (وقع التردد في كونه مشتركا لفظيا)».

(١) عبارته كما في «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، تنبيه: لم تزد الشافعية في صيغ العموم على إثباتها (١/ ٢١٦ ـ ٢١٧): «(ولكن تبادر الاستغراق) في الإطلاقات (عند عدم العهد يُوجب وضعَه له) أي: وضعَ الاسم للاستغراق، أي: (بشرط اللام)، قيدٌ للوضع لظهور عدم تبادُرِه من الاسم المذكور إذا لم يكن مدخولَ اللام (كما قدَّمنا) في ذيل الكلام على تعريف العام، (وأنه)، أي: عدمَ العهد، (القرينةُ) لإرادة بعض المعاني التي وُضع المحلَّى بإزاء كلٍّ منها على سبيل الاشتراك. (ولو أراده) أي: عدمَ كونِ العهد قرينةً بالمعنى المذكور (قائل أن الاستغراق) يُفهَم (من المقام) كالسكاكي (صح) ما أراده، (بخلاف الماهية من حيث هي)، فإنها (لم تتبادَر) من المعرَّف باللام».

وأما العهد الخارجيُّ، فعلى الأوَّل: الفردُ المعيَّن مما يصدُق عليه الفردُ المنتشِر، وعلى الثاني: إما مجازٌ، أو هناك وضعٌ آخر بإزائها.

وأظنُّ أنَّ اختيارَ الجنس لما أنه أقربُ للَّام من الاستغراق، بل من جميع أقسامها، وإليه إشار في «المطوَّل» بقوله: «أو لأن اللامَ لا تفيدُ سوى التعريفِ، والاسم لا يدلُّ إلا على مسمَّاه، فإذًا لا يكون ثمَّةَ استغراقٌ»[1].

ثم إن هذا الحصرَ المستفادَ من اللام هل هو بطريق المفهوم أو المنطوق، بمعنى أنَّ انتفاءَ الحمدِ عن غيرِه تعالى يُستفَاد منه؟

قيل: بالمنطوق، ورُدَّ بأنه ليس هناك لفظٌ يدلُّ على النفي؛ لأن اللام للعموم، وشمولُ اللفظ لجميع أفرادِ المسمَّى فقط، فليس النفيُ جزءَ مفهومِها وإن كان لازما.

وقيل: بالمفهوم؛ لما ذُكِر.

وقيل: لا تفيد الحصرَ، ونُسِب إلى الحنفية، وضعَّفه في «التحرير» بأن كلامهم مشحونٌ باعتباره، وقد تكرَّر الاستدلالُ منهم في نفي اليمين عن المدَّعي بقوله عليه الصلاة والسلام: «واليمين على من أنكر»[2]؛ قال في «الهداية»: «جعَل جنسَ الأيمان على المُنكِرين، وليس وراءَ الجنسِ شيءٌ»[3]، انتهى. والتشكيكُ بتجوُّزِ كونِ الجنس لواحدٍ ولآخر وعدمِ كونه برُمَّته لواحدٍ غيرُ مقبول.

---

(١) «المطول» (ص ٨).

(٢) رواه بهذا اللفظ البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الدعوى، باب البينة على المدعي واليمين على من أنكر، برقم (٤٣٧٢).

(٣) الهداية، كتاب الدعوى، باب اليمين (٣/ ١٥٦). وانظر: «تيسير التحرير»، الفصل الثاني في تقسيم المفرد باعتبار الدلالة، التقسيم الأول باعتبار الدلالة، النفي في الحصر بـ«إنما» لغير الآخر (١/ ١٣٥).

وقيل: إن الحصرَ المذكور يندرِج عندهم في بيان الضرورة؛ إذ ثبوتُ الجنس برُمَّته لواحد ينتفي عن غيره؛ قال في «التحرير»: «ولا ينبغي أن يُختلَف في إفادتِها الحصرَ ولو نفى المفهوم»[1]، انتهى، أي: لأنه مستفادٌ من خصوصية الهيئةِ الحاصلة من المبتدأ والخبر المعرَّف باللام الظاهرِ في العموم مع أخصِّيةِ الخبر حقيقةً أو مجازا، وهذا مما لا خلافَ فيه عند علماء البيان؛ تمسُّكًا باستعمال الفُصَحاء، كما قاله العلَّامةُ السَّعْد.

ولام «لله»: إما للمِلك أو الاستحقاقِ أو الاختصاصِ.

وعلى الأخير، هي للتأكيد الاختصاصيِّ المستفادِ من لام «الحمد»، كما قاله السيِّد، من أن كُلًّا منهما يدلُّ على اختصاصِ المحامدِ به تعالى.

وقيل: إن الاختصاصَ المستفاد من اللَّام هو اختصاصُ الحمد بمدخُولها، ولام «الحمد» لاختصاص ذلك الاختصاص به تعالى، وهذان الاختصاصان وإن تغَايرا ذاتًا، فهما متلازِمان؛ لأن اختصاصَ الحمد به تعالى المستفادَ من اللام يستلزِم اختصاصَه بالاختصاصِ به المستفادِ من لامِ «الحمد»؛ ضرورةَ أنه لو لم يختصَّ بهذا الاختصاص لكان إما مُشترَكًا بينه وبين غيرِه، أو مختصًّا بغيره، وعلى التقديرَين يلزم أن لا يكونَ مختصًّا به تعالى، كذا في «شرح آدابِ البحث».

لكن في «حواشي الفنري» نقلا عن جدِّه: «إن لامَ «لله» تفيد الاختصاصَ في الإثبات، لا الثبوت، ولامُ «الحمد» تفيد الاختصاصَ الثبوتيَّ. والإثباتُ للمذكور،

---

(١) عبارته كما في «تيسير التحرير» (١/ ١٣٤): «(وأما الحصر) المستفاد (باللام) الاستغراقية المفيدة (للعموم)، أي: عموم الجنس الذي دخلت عليه، وهو أحد جزئي الكلام (و) الجزء (الآخر أخص)،... (فلا ينبغي أن يختلف فيه)... (ولو نفي المفهوم)».

لا لغيره، لا ينافي ثبوتَه للغير ولو عند المُثبِت. وأما إثباتُ جميعِ الأفراد للمذكور، فينافي ثبوتَ شيءٍ منها لغيره عند المُثبِت»، انتهى، فليُتأمَّل.

وأما إذا كانت(١) لامَ الاستحقاق، أو لامَ الملك، فلا تفيد الاختصاصَ بمعنى القَصْر. نعم؛ تدلُّ على زيادة الخُصوصية، فالكلام يفيد اختصاصَ ثبوتِ استحقاقِ الحمد أو اختصاصَ إثباتِ الاستحقاق، لا ثبوتَ نفسِ الحمد، واختصاصُ ثبوتِ الاستحقاق أو إثباتُه لا ينافي ثبوتَه لآخَر إلا بطريق الاستحقاق، كذا في «السيالكوتي على المُطوَّل».

ثم إن هذه الجملةَ خبريَّةٌ لفظًا، منقولةٌ إلى الإنشاء شرعًا، أو مجازٌ عن لازم معناها، فيكون المقصودُ إيجادَ لازمِ الحمدِ بنفس الصيغة، أي: إنشاءَ تعظيمِه تعالى بوصفِه الجميل وإيجادَه بهذا اللفظ، وتحتمِل الخبريَّة.

وعلى التقديرَين، تدلُّ إجمالا على الاتِّصاف بالكمال، فيصدُق تعريفُ الحمد عليها؛ إذ ليست ماهيَّةُ الحمد قولَ القائل: الحمد لله، بل هي: الوصفُ بالجميل على الجميل الاختياري... الخ، أو: فِعلٌ يُنبِئ... الخ، ولا شكَّ أن قولَ «الحمدُ لله» مما تصدُق عليه ماهيَّته، فيكون فردًا من أفرادِها.

واختلفوا في الجملة الإخباريَّة إذا استُعمِلت في لازمِ معناها، كالمدح والثَّناء والهِجاء، أهي إنشائيةٌ أو إخباريَّة، كما هي أصلُها:

اختار صاحبُ «الكشّاف» أنها جملةٌ إنشائية.

وقال الشيخ عبدُ القاهر: إنها جملة إخباريَّة، وقال: الجملة الإخبارية إذا نُقِلت عن معناها الخبريِّ إلى معنى الجملةِ الإنشائية مثلًا، نحو: رحِمَه اللهُ، إلى معنى:

---

(١) أي: لامُ «لله».

ارحَمْه، كانت الجملةُ إنشائيةً، وإذا نُقِلت إلى لازمِ معناها لازمًا لا يكون معنى الجملةِ الإنشائيةِ أصلًا: لا تصير الجملةُ إنشائيَّةً، وإلا لزم إخلاءُ الجملةِ عن نوعِ معناها.

وبالَغ بعضُهم في إنكار كونِها إنشاءً لما يلزَم عليه من انتفاء الاتصافِ بالجميل قبل حمدِ الحامد؛ ضرورةَ أن الإنشاء يُقارِن لفظُه معناه في الوجود، ورُدَّ بأنه انتفى الوصفُ بالجميل، لا الاتصافُ، والكلام فيه، وفي إنكار[1] كونِها خبريَّةً؛ لأنها لو كانت خبرية محضَةً: لم يقُلْ القائلُ: الحمدُ لله، حامِدا؛ إذ لا يُصاغ للمُخبِر عن غيره من متعلق إخبارِه اسمٌ قطعًا.

وفيه: أنه يصِحُّ لمن قال: زيدٌ متكلِّمٌ، أن يوصَف بأنه متكلِّم ومُخبِر، ولا ريبَ أن الواصفَ بالجميل مع اعتقادِه التعظيمَ ظاهرًا وباطنًا مُعظِّم، فهو حامِدٌ وواصِف.

وحمد أوَّلا على الذَّات، وثانيًا على الإنعام بقوله: «على ما أنعَمَ»، إشارةً إلى الاستحقاق الذاتيِّ والوصفي، فإنه كما يستحِقُّ الحمدَ لذاتِه يستحِقُّه لوصفه، يُفهَم ذلك بالذوق حيث لم يقل: للمُنعِم.

لا يقال: تعليقُ أمرٍ باسمٍ غيرِ صفةٍ لا يدلُّ على مَنشَئيَّةِ مدلولِه؛ لأنا نقول: لفظةُ الجلالة لما اشتَهرت في الاستجماع لجميع صفاتِ الكمال لم يبعُد أن يُجعَل التعليقُ به في حكم التعليق بالمشتقِّ الدالِّ على منشئيَّة جميعِ الصِّفات.

والمراد بالاستحقاقِ الذاتي: أنه إذا قُطِع النظر عن غير الذات كان مستحِقًّا لجميع التعظيمات. ولا شكَّ أن الله تعالى يستحِقُّ التعظيمَ لذاته؛ لأن معبودِيَّته وصفُ مقتضى ذاتِه، كوجودِه، ولزومُ تعلُّقِ الحمد بالفضائل أو الفواضل لا يقتضي أن لا يستحِقَّه المحمودُ لذاته؛ إذ يجوز أن يكونَ الفاعلُ مستحقًّا لذاته أن يُعظَّم على فعلِه.

---

(١) أي: وبالغ بعضهم في إنكار....

فعلى هذا، قوله: «على ما أنعم»، خبرٌ بعد خبرٍ ليظهَر الاستحقاقان، وقيل: ظرفٌ لغوٌ للحمد، وسوَّغ الفصلَ بينهما بالأجنبي، وهو الخبر، كونُه في الأصل معمولا للحمد واقعًا موقعَ المفعول، وللتنبيه على تقدُّم الاستحقاق الذاتيِّ بالذات، واحتمالُ كونِه ظرفًا لغوًا متعلِّقًا بالخبر المحذوف يُفوِّت ذلك.

ثم إن «على» حقيقةٌ في الاستعلاء الحسِّيِّ مجازٌ في غيره، على ما في «المغني»[1]، وفي «التحرير»: «حقيقةٌ في الاستعلاء حِسًّا ومعنًى»[2]. ففي: عليه دَينٌ، حقيقةٌ على الثاني، أي: لزِمه، ويقال: ركِبه الدَين، للزومه له، فالحمدُ يعلو الإنعامَ للزومه له؛ إذ كلُّ نعمةٍ يلزمها حمدٌ لما أن شُكرَ المنعِم واجبٌ شرعا أو عقلا.

فالاستعلاء مجازٌ عن اللزوم على الأوَّل، بأن يقال: شَبَّه اللزومَ بالاستعلاء بجامع التمكُّنِ في كلٍّ، واستعار الاستعلاءَ للزوم، ثم استُعِير معنى الحرف الذي هو الاستعلاءُ الجزئي للزوم الجزئي تبَعًا لاستعارة متعلَّقه، فالاستعارةُ تبَعيَّة، وهو ظاهر، ويجوز أن تكونَ مستعارةً للام التعليل، فيكونُ الباعثُ على الحمد والحاملُ عليه إنعامَه تعالى.

ولما كانت العِلةُ متقدِّمةً على المعلول في التحقُّق العقليِّ، وإن كان في التحقُّق الخارجيِّ بالعكس: كان المعلولُ مبنيًّا عليها، كبناء المُستعلِي على المُستعلَى عليه، فشُبِّهت العلةُ بإنسان مُستَعْلٍ على شيءٍ بجامع التمكُّنِ في كلٍّ، أو التقدُّمِ والتأخُّرِ في كلٍّ، واستُعيرَ الاستعلاءُ للتعليل على نسَق ما قبله، فسقَط ما قاله بعضُهم هنا.

و«ما» مصدريَّة، وكونُها موصُولة مُحوِجٌ إلى تكلُّفٍ في اللفظ والمعنى. أما

---

(١) انظر: «مغني اللبيب» مع «حاشية الدسوقي» (١/ ١٥٦).

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، مسائل الحروف، حروف الجر، مسألة: على للاستعلاء (٢/ ١٠٦).

على الأوَّل، فلأنَّ حذف العائد المجرورِ مُختلَفٌ فيه، فاختار المرزوقيُّ المنعَ، وأجازه الأخفش، ومنَعه الكسائي فيما لا يُتوسَّع فيه وأجازه في غيره. وأما الثاني[1]، فلأنَّ الحمد على الإنعام الذي هو من أوصاف المُنعِم أمكنُ من الحمد على النعمة، كما يدلُّ عليه تعريفه، وأما الحمدُ على النعمة، فمجازٌ باعتبار أنها أثرُ تلك الصفة.

ثم إن المصدر المضاف إلى الفاعل يستلزم العموم للمُنعَم به استلزامًا عقليًا، ولم يتعرَّض له صريحا لتصوُّر الإحاطة به، ولئلا يُتوهَّم اختصاصُه بشيء دون شيء، أو لقصد الاختصار، أو لتنزيل «أنعمَ» منزلةَ اللازم، بقطع النظر عن تعلُّقه بمفعول، فيفيد ـ بواسطة خطابيَّة ـ المقامُ انتسابَ فعلِ الإنعام إلى الله على وجه العموم في أفراد ذلك الفعل، فيكون مُعلَّقًا على جميع الإنعامات.

والمنعَم عليهم هم المؤمنون، وليس لله على كافرٍ نعمةٌ، فهي ملايم[2] تُحمَد عاقبتُه، وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري، لأنهم محجوبون بها عن الله تعالى، فليست بنعمة، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥ ـ ٥٦]، ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم: ٤٤]. وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والمعتزلةُ إلى أنهم منعَم عليهم في الدنيا بما أعطاهم من قُوَى ظاهرةٍ وباطنةٍ وأمورٍ يُستلَذُّ بها؛ لحكاية القرآن قولَ الأنبياء للكفَّار الذين بُعثوا إليهم: ﴿فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٦٩].

قال المحقِّق ابن الهمام: «فالحقُّ أنَّها في أنفسها نِعَم، وطُغيانُهم واقعٌ باختيارهم، فلا تخرُج به عن كونها نِعَمًا في أنفسها، وإن كانت تلك النِّعَمُ سببًا للتمادي على ما

---

(١) أي: وأما على الثاني.

(٢) كذا في جميع النسخ.

وأتى بالجملة المعطوف عليها اسميَّةً، وإن كان أصلُها الفعلَ، كما قاله صاحب «الكشَّاف»؛ دلالةً على الثبات والدوام بمَعونة العُدول أو المقام؛ لأن المحمود عليه الذاتُ والإنعام، وهما قديمان دائمان، فناسَب أن يكون الحمدُ عليهما كذلك، بخلافه هنا، فإن المدعوَّ له حادِثٌ، فناسب أن يكون الدعاءُ بالفعليّة الدالَّة على التجدُّد والحدوث، وإن كان المناسبُ تناسُبَ الجُملتَين في العطف، كما في «المغني»[1]، إلا أن مقتضى المقام أوجبَ ذلك.

وهـذا بناء عـلى أنـها معطوفةٌ على جملة الحمدلة، وهو الظاهر، وقيل: إنها معطوفةٌ على جملة «أنعمَ»، فيكون من المحمود عليه.

وفيه: أن الإظهار يمنع من ذلك، إلا أن نلتزمه لنُكتة، ونكتتُه مشهورة، على أنه يُفوِّتُ المقصودَ من إيجاد الصلاة والسلام عليه عليه الصلاةُ والسلام.

ومصدرُ «صلَّى»: التصلية، قيل: إنه لم يُسمَع، ويؤيِّده ما في «القاموس»: «صلَّى صلاةً، لا تصليةً، دعا»[2]، وقيل: سُمع في شعرٍ أنشَده ثعلب:

تركـتُ القِيـان وعـزفَ القيان ... وأدمـــتُ تصـلـيــةً وابتهـالا

وإنما تركَه أهلُ اللغة لأنه مصدرٌ قياسيٌّ، لا سَماعي، واعتناؤُهم ببيان المصادر السَّماعية. وفي «القهستاني»: «الصلاةُ من التصلية، وكلاهما مستعملان[3]، بخلاف الصلاة بمعنى أداء الأركان، فإن مصدرها لم يُستعمل، كما ذكره الجوهري»[4].

---

(١) انظر: «مغني اللبيب» مع «حاشية الدسوقي» (٢/ ١٣٠).

(٢) «القاموس المحيط»، باب الواو والياء، فصل الضاد (ص ١٣٠٤).

(٣) في النسخ: (مستعمل). والمثبت من «جامع الرموز».

(٤) «جامع الرموز»، خطبة الكتاب (١/ ٨).

هم عليه؛ لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مَرضِيٌّ له تعالى، وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعمَ عليهم، فلم تُلجِئْهم تلك النِّعَمُ إلى الكفر»، انتهى.

واعلم أن الأشعريَّ لا ينكر كونَها تُسمَّى نِعَمًا، إنما يذهب إلى أن حكمةَ إيصالها إليهم استدراجُهم، فتكون الحُجَّةُ عليهم أبلغ، لا أن ينعَموا بها في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم: ٤٤].

ثم لما كان من أجلِّ النِّعَم الواصلة إلى العبد دينُ الإسلام؛ إذ به التوصُّل إلى النعيم الدائم، وذلك بتوسُّط النبي ﷺ، بل هو الواسطةُ في كل نعمة، صار الدعاءُ له تِلْوَ الثناء على الله تعالى، فقال:

(وصلَّى الله على سيِّدنا محمَّدٍ وسلَّم).

ولا خَفاء أن هذه الجملة خبريَّةٌ لفظًا منقولةٌ إلى الإنشاء، أو مجازٌ فيه بمعنى: اللهم صلِّ؛ إذ المقصودُ إيجادُ الصلاة بهذه الصيغة؛ امتثالا لقوله تعالى: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وغايَر فيها الجُمَلَ المتقدمة، فأتى بالواو العاطفة التي هي لمُطلقِ الجمع، وهو[١] في الجُمَل التي لا محلَّ لها من الإعراب: للجمع في ثبوت مضمونها وتحقُّقه، إشارةً[٢] إلى استقلال الجُملتَين الأُولَيين[٣] بالابتداء، كما دلَّ عليه حديثهما بخلاف هذه، فإنها تتحقَّق تبعًا لتحقُّق الثناء على المُنعِم الحقيقي، ورمزًا[٤] إلى تغاير ما يتعلَّق بالخالق مما يتعلَّق بالمخلوق.

---

(١) أي: الجمع.

(٢) أي: غاير بينهما إشارة إلى... إلخ.

(٣) أي: البسملة والحمدلة.

(٤) عطف على قوله: (إشارةً).

وعلى هذا تُرك استعمالُه في الخُطَب، لا لعدم السَّماع، بل لإيهام التصلية التي هي مصدرُ «صلَاه»[1]، بمعنى: عذَّبه في النار.

[معنى الصلاة]

والصلاةُ لغةً: الدعاء.

وشرعًا: عبادةٌ معروفةٌ. وفي «التحرير»: «هي موضوعةٌ للاعتناء بإظهار الشرَف، ويتحقَّق منه تعالى بالرحمة عليه، ومن غيره بالدعاء، فهي من قبيل المشتَرَك المعنوي، وهو أرجحُ من المشترك اللفظيِّ، أو هي مجازٌ في الاعتناء المذكور لعلاقة اللزوم، فيُراد به المعنى المجازيُّ؛ لأنه يَعُمُّ المعنى الحقيقيَّ على بعموم المجاز، وهو أرجحُ من الاشتراك اللفظي»[2].

فما تمسَّك به الشافعي في الجمع بين معنيَي المُشترك بما اشتُهر عن السلف أنها من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن الآدميِّين تضرُّعٌ ودعاء، وأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، يَعُمُّ النبيِّين الأوَّلين، مدفوعٌ بما ذكرناه، ولذا قال بعضُ أهل التفسير: إن التقدير: إنَّ الله يُصلِّي، وملائكتَه يُصلُّون، كقوله:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ، والرأيُ مُختلِفُ

ولما فيها من معنى العَطْف عُدِّيت بـ«على» للمنفعة، مع تعدِّي الدعاء بها للمضرَّة.

---

(١) بتخفيف اللام، ويُشدَّد، ويقال أيضا: أصلاه. انظر: «القاموس المحيط»، باب الواو، فصل الصاد (ص ١٣٠٣).

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه؟ (١/ ٢٤١).

[حكم إطلاق (السيِّد) على غير الله تعالى]

وفي كلامه إطلاقُ السيِّد على غير الله تعالى، والصحيحُ جوازُه.

وقيل: لا يُطلَق إلا على الله؛ لما رُوِي عنه عليه الصلاة والسلام أنهم قالوا له: يا سيِّدَنا، فقال: «السَّيِّدُ الله»[(١)]. وفيه: أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أنا سيِّدُ وَلَد آدمَ»[(٢)].

وقيل: لا يُطلَق على الله، وعُزِي إلى مالك.

قيل: يطلق عليه تعالى معرَّفًا، وعلى غيره منكَّرًا.

والصحيحُ جوازُه مطلقا.

وهو في حقِّ الله تعالى بمعنى التعظيم المحتاج إليه غيره، وفي غيره ـ كما هنا ـ الشريفُ الرئيس، مِن: سادَ القومَ، يسودُهم، إذا شرف عليهم. وياؤُه الثانية مقلوبةٌ عن واوٍ، لاجتماع الواو والياء وسبقِ أحدهما بالسكون، فقُلِبت الواوُ ياءً، وأُدغِمت في مثلها.

[الكلام على (محمَّد)]

و«مُحمَّد» علَمٌ على شخصِ نبيِّنا عليه أفضلُ الصلاة والسلام، فيه معنى اللقب لإشعاره بالمدح؛ لأنه منقولٌ من اسم مفعول المضعَّف، وقيل: من مصدره؛ لأن هذه الصيغة تصلُح لهما، وقيل: مرتجَلٌ، ويرُدُّه ما اشتُهر عن جدِّه لمَّا سمَّاه به لسابعِ ولادته بعد موتِ أبيه، قيل: لمَ سمَّيتَه بمُحمَّد، وليس من أسماء آبائك ولا أجدادك؟ قال: رجاءَ أن يُحمَد في السماء والأرض، وقد حقَّق الله رجاءَه.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه»، كتاب الأدب، باب في كراهية التمادح، برقم (٤٨٠٦)، وأحمد في «مسنده»، برقم (١٦٣٠٧).

(٢) رواه مسلم في كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، برقم (٢٢٧٨).

وهـو أشـهرُ أسـمائه وأفضلُها، وهـي ألفُ اسـم، وقيـل: ثلاثُمائة، وقيل: تسعةٌ وتسـعون، ولـم يُسـمَّ به أحدٌ قبلـه، إلا أنه لمَّـا قرُبت ولادتُه سـمَّى به قـومٌ من العرب أولادَهـم لمَّا سـمعوا أنه يُبعَث فيهم نبيٌّ اسـمُه محمَّد؛ رجاءَ أن يكـون هو المبعوثَ، والله أعلـم حيث يجعل رسـالتَه، وهم سِـتَّةٌ لا سـابعَ لهـم، كما في «الشـفا»[١]، وقيل: خمسـة عشـر. وخُـصَّ بـه كلمةُ الشـهادة لمـا تقـدَّم، أو لأنـه أنسـبُ بما له مـن مقام المحمودية.

[الكلام على السلام]

و«سلَّم»، بصيغة الماضي، ويحتمل صيغةَ الأمر، وهو مِن عطفِ الإنشاء على الإنشاء لفظًا أو معنى، وحُذِف معمولُه لدلالة ما قبله عليه، أي: وسلَّم عليه، وهذا دعاءٌ له ﷺ، المقصود منه تعظيمُه.

ومصدره: التسليم، واسمُ مصدره: السلام، ومعناه: السلامةُ من النقائص، أو التحية.

وجمَع بينهما خروجًا من كراهة إفرادِ أحدهما عن الآخر، وإن كان لا يكره عندنا، وهذا الخلاف في حق نبيِّنا ﷺ، وأما في حق غيره من الأنبياء، فلا يكره اتفاقًا.

وترك الصلاةَ على الآل والأصحاب تبَعًا، مع أن الصلاة تُستَحَبُّ عليهم تبَعًا، كما في «شرح الشفا»[٢] للشهاب، وكذا لفظَ الشهادتَين، وقد ورَد: «كلُّ خطبةٍ ليس فيها تشهُّدٌ فهي كاليد الجذماء»، رواه الترمذي وحسَّنه[٣]، وصحَّحه البيهقي[٤]

---

(١) انظر: «الشفا»، الباب الثالث، فصل في أسمائه ﷺ (١/ ٢٣٠).

(٢) انظر: «نسيم الرياض» للخفاجي (١/ ٤٥).

(٣) رواه في كتاب النكاح، باب ما جاء في خطبة النكاح، برقم (١١٠٦).

(٤) في «السنن الكبرى» (٣/ ٢٠٩).

والنووي[1]، لاحتمال أنه أتى بها لفظًا، وليس في حديث الشهادة ولا في استحباب الصلاة تبَعًا دلالةٌ على الإتيان بهما كتابةً.

وما قيل: إن حديث التشهُّد في خطبة النكاح، لا في الكُتُب والرسائل، لذكره في كتاب النكاح، مردودٌ بعمومه، والعامُّ يجري على عمومه حتى يرد المُخصِّص، وليس ذكرُه في النكاح مُخصِّصًا.

وما قيل: إن المرادَ بالتشهُّدِ الحمدُ، مردودٌ بأنه مجازٌ، وهو لا يصلح صارِفًا عن المعنى الحقيقيِّ بلا قرينة، ولا قرينةَ، والله أعلم.

[الكلام على (بعد)]

(وبعد)، يُؤتى بها للانتقال من أُسلوب إلى أسلوب آخرَ لا يكون بينهما مناسبة، فهي من الاقتضاب المَشُوب بالتخلُّص.

واختُلف في أوَّل مَن تكلَّم بها، وداودُ أقربُ، وهي فصلُ الخطاب الذي أُوتيه، وهي من الظروف الزَّمانيَّة أو المكانية المنقطِعة عن الإضافة، مَبنيَّةٌ على الضمِّ لنيَّةِ معنى المضافِ إليه، أو منصوبةٌ غيرُ مُنوَّنةٍ لنيَّةِ لفظِه، أو مُنوَّنةٌ إن لم ينو لفظه ولا معناه، والثالث لا يُحتمَل هنا لعدم مُساعدة الخطِّ، إلا على لُغةِ مَن لا يكتُب الألفَ المُبدلةَ عن التنوين حالَ النصب.

وعلى كلٍّ، لا بدَّ لها من متعلَّق، فإن كانت الواوُ هنا نائبةً عن «أمَّا»، كما هو المشهور، فمُتعلَّقُها إما الشرطُ أو الجزاء، والأَولى أن تتعلَّق بالجزاء؛ لتفيدَ تأكيدَ الوقوع؛ لأن التعليق على أمرٍ لا بُدَّ من وقوعه يفيدُ وقوعَ المُعلَّق البتة، والتقديرُ: مَهما يكُنْ من شيءٍ فأقول: إن الشيءَ بعد البَسْملة والحَمْدَلة والصلاةِ والسلام.

---

(١) ذكر تحسينَ الترمذي في «الأذكار» (ص ٤٤٢).

وإن كانت الواوُ للعطف، وهي من عطفِ القِصَّة على القصة، فالعامِلُ فيها «أقولُ»، والتقدير: وأقول بعد البسملة... الخ، وكذلك إذا كانت الواوُ للاستئناف.

واعترُض الأوَّلُ بأن النيابة تقتضي مناسبةً بين النائب والمَنوبِ عنه، ولا مناسبةَ بين الواو و«أمَّا»، كما قاله الفنَري، نعم؛ لا يُجمع بينها وبين «أمَّا» في ابتداء الكُتُب كما هنا؛ لأنها للاقتضاب أو فصل الخطاب، وأمَّا إذا قُصِد بـ«أمَّا» ضبطُ الإجمال السابق بعد التفصيل فتكون بمنزلةِ «أن يقول». وبالجملة فيجوز الجمعُ بينهما، وفائدتُها في تأكيد مضمون الكلام.

والفاءُ في قوله: (فإنَّ الفقهَ)، زائدةٌ على تقديرِ أنَّ الواوَ عاطفةٌ أو استئنافيةٌ، أو على توهُّم «أمَّا». وإن قلنا بأنَّها مُقدَّرةٌ في نظم الكلام فالفاء في جواب الشرط بتقدير: «أقول». والفرقُ بين المقدَّر والمُتوهَّم إجراءُ الأحكام في جواز العطف والتأكيد، وعودِ الضمير على المقدَّر دون المتوهَّم.

وفيه: أن «أمَّا» لا تُحذَف إلا إذا كان الجزاءُ أمرًا أو نَهْيًا ناصِبًا لما قبلها أو مُفسِّرًا له، كما في «الرَّضِيِّ»[1]، وما هنا ليس كذلك.

[معنى الفقه]

والفقهُ في الأصل مصدرُ «فقِه»، بالكسر، يفقَه فِقْهًا، كـ«عِلم يعلَم» وَزْنًا ومعنًى. وفي «المحكم»: «الفقه: العلمُ بالشيء والفهمُ له»[2]. وأما فقُه، بالضم، فقاهةً: صار فقيهًا.

قال الشهاب: «الفقه: حِذْقُ الرجل بما يعلمه وعِلمه وفهمه، نُقِل إلى علم

(١) «شرح الرضي على الكافية» (٤/ ٤٧٤).

(٢) انظر: «المحكم والمحيط الأعظم» (٤/ ١٢٨).

الشريعة مطلقا، فلذا قال أبو حنيفة: هو معرفةُ النفس ما لها وما عليها، ثم نُقل إلى علم فروع الشريعة لسِيادته وشرَفه وفضلِه، فكأنَّه هو العلمُ، لا غيره. وهو، كما في «القنية»: تدقيقُ النظر في مسائل الشرع، وإن كانت ثلاثًا، مع أدلَّتِها، حتى قال بعضُهم: إن رجلا لو حفِظ ألوفًا من المسائل ليس بفقيهٍ، ولا يدخُل تحت الوصية للفقهاء»، انتهى.

فالفقه في اصطلاح الفقهاء: العلمُ بثلاثِ مسائلَ فصاعدًا مع أدلَّتِها.

وعرَّفه الأُصوليُّون بأنه: العلمُ بالأحكام الشرعية العمليَّة المُكتسَب من أدلَّتِها التفصيلية، وعرَّفوا الحكمَ بأنه: خطابُ الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وعند المنطقيِّ[1]: إدراكُ أن النسبة واقعةٌ أو ليست بواقعةٍ، وليسا بمرادَين هنا؛ لئلا يلغُو قيدُ «الشرعية» على الأوَّل، ولأن الإدراك علمٌ، والفقهُ ليس علمًا بالعلوم الشرعية على الثاني، بل المراد معناه[2] العُرفي، وهو: إسنادُ أمرٍ إلى آخَر، أي: نسبتُه إليه بالإيجاب والسلب، فالمرادُ بها النِّسَبُ التامَّةُ الواقعة بين الموضوع والمحمول التي العلمُ بِها تصديقٌ وبغيرها تصوُّرٌ، فالعلم بها التصديقُ بُوقوعِها أو لا وُقوعِها، فخرج العلمُ بغير الأحكام من الذَّوات والصفات.

ثم إن القضايا المتعلِّق بها التصديقُ إما أن تكون مأخوذةً من الشرع أو لا، فقيَّد بـ«الشرعية»، أي: المأخوذة من الشرع الذي هو خطاب الله أو شريعةُ النبي، لإخراج الأحكام المأخوذة من العقل، كالعلم بأنَّ العالَم حادِثٌ، أو الحِسِّ، كالعلم بأنَّ النار مُحرِقة، أو الوَضْع والاصطلاح، كالعلم بأن الفاعلَ مرفوع.

---

(١) أي: تعريف الحكم عند المنطقي.

(٢) أي: معنى الحكم.

ثم الشرعيَّةُ إما أن تتعلَّق بكيفيَّة عملٍ أو لا، والمراد به ما يَعُمُّ أفعالَ القلوب كالنيَّة، فخرج به المتعلِّق بكيفية اعتقادٍ، كالعلم بوجوب الإيمان وكونِ الصانعِ موجودًا.

ثم إن العمَليَّ إما أن يكون العلمُ به حاصلا من دليله الذي نِيطَ به الحكمُ أو لا، فخرج به عِلمُ المُقلِّد، فإنه مُستنِدٌ إلى قول المجتهِد، وإن كان قولُه مُستنِدًا إلى علمِه المُستنِدِ إلى دليلِ الحكم، وعلمُ جبريلَ والنبيِّ عليهما الصلاة والسلام[١]؛ لأنه حاصلٌ بالضرورة، لا بالاستدلال.

وقيَّد الأدِلَّة بالتفصيلية لإخراج الأدلة الإجمالية، كالعلم بوجوب الشيء لوجود المُقتضِي، أو بعدمِ وجودِه لعدم وجود النافي، كما إذا قال المُناظر: الصلاةُ واجبةٌ لوجود المُقتضِي، والخمر حرامٌ لوجودِ النافي لحِلِّها، فهذا العلمُ لا يُسمَّى فِقهًا ما لم يُعلِّلْها بقوله: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] مثلا، وقولِه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] مثلا.

فيكون الفقهُ عبارةً عن التصديق بالقضايا الشرعيَّة المتعلِّقة بكيفية العمل تصديقًا حاصِلا من الأدلة التفصيلية.

«وتحقيقُه: أن الإنسان لم يُخلَقْ عبثًا، ولم يُترك سُدًى، بل تعلَّق بكل نوعٍ من أعماله حكمٌ من قِبَل الشارع، مَنوطٌ بدليل يخُصُّه ليُستنبَطَ منه عند الحاجة، ويُقاسَ على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذُّر الإحاطة بجميع الجزئيات، فحصَلتْ قضايا موضوعاتُها أفعالُ المكلَّفين، ومحمولاتُها أحكامُ الشارع على التفصيل، كالوجوب والحرمة، فسُمِّي العلمُ بها الحاصلُ من تلك الأدلة فِقهًا»، «تلويح»[٢].

---

(١) أي: خرج به علمهما أيضًا.

(٢) «شرح التلويح على التوضيح»، تعريف أصول الفقه باعتبار أنه لقب (١/ ٣٤).

وقال في «التحرير»: والعلم هو الاعتقاد الجازم المتعلِّق بالأحكام، فالأحكام لا تكون إلا قطعيَّةً، فالظنُّ ليس من الفقه، ولا الأحكامُ المَظنونةُ منه، وقيل: إن الحكم قطعيٌّ، والظنُّ في طريقه، بمعنى: أن أدلَّته سمعيَّة، وهي مظنوناتٌ للإجماع على وجوب العمل بالظنِّ على المجتهد، وكلُّ حكم شأنه ذلك يجب العملُ به قطعًا وتعلَّق به الخطابُ قطعًا، ولا نعني بالقطعي إلا هذا. وردَّه في «التحرير» بأنه «مُغيِّرٌ لمفهومه، ويُقصِره على حكمٍ واحد، وذلك لأن مفهومه قضايا موضوعاتُها أفعالُ المكلَّفين، ومحمولاتُها الأحكام، وهي تكون ظنيَّةً كالوِتر واجب؛ [وما ذكر لا يخرجها من الظن إلى القطع،][1]، بل يفيد القطع بوجوب العمل بها»[2]، انتهى.

والحاصلُ: أن لله في كلِّ عملٍ حُكمَين: خاصًّا، كالوجوب المتعلِّق بالوتر، وعامًّا، وهو وجوب العمل على المجتهِد بما أدَّاه إليه اجتهادُه. والعلمُ بالأوَّل تارةً يكون قطعيًّا، وتارةً يكون ظنِّيًّا، وبالثاني قطعيٌّ البتة، والمعتبَر في مفهوم الفقه الأوَّل، لا الثاني، وإنْ كان خلافَ حكم الله، على القول الحقِّ بأن الحقَّ لا يتعدَّد.

وهـذا التعريـفُ رَسْمٌ؛ لأنه حـدٌّ اسمِيٌّ يفيـدُ معرفةَ مفهوم الاسـم ومـا تعقَّله الواضعُ ووضَع الاسـمَ بإزائه؛ لأن مُسـمَّاه، وهو المسـائلُ، لا تحقُّقَ لها في الخارج، مـع قطع النظـر عن اعتبار العقـل، ولأنَّ حقيقةَ كلِّ علم مسـائلُه، ولا يمكـن حدُّه إلا بسَـرْدِ مسـائله. قالـوا: نعم؛ ينقلِـب الحدُّ الاسـمِيُّ حقيقيًّا بعـد العلم بوجـوده؛ لأنه جـوابٌ لـ«مـا» التي لطلـب الحقيقة، وهـي متأخِّرةٌ عـن هيئته البَسـيطة المتأخِّرة عن «ما» التـي لطلب مفهوم الاسـم.

---

(١) في النسخ هنا قوله: (إذ لا يوجب لها القطع)، والمثبت مستدرك من «تيسير التحرير».

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، المقدمة، في تعريف علم الأصول (١/ ١٢).

[موضوع علم الفقه]

وموضوعُه: أفعالُ المكلَّفين؛ لأنه يبحَث فيه عن أعراضِها الذاتية، أي: اللاحقةِ لها لما هو هو، أو بواسطة أمرٍ يُساويه.

والمراد بالأفعال: الحاصلُ بالمصدر، كالهيئة التي تُسمَّى صلاةً، والحالةِ التي تُسمَّى صومًا، ونحوِ ذلك مما هو أثرٌ حاصلٌ عن المكلَّف.

«وأفعالُ الصبيِّ غيرُ داخلة في الحكم؛ لأنه لا حكمَ بالنسبة إليه إلا وجوب أداء الحقِّ من ماله، وذلك على الوليِّ، وهو وجوبٌ آخر.

والصحةُ والفسادُ حكمان عقليّان، لا شرعيّان، وإن استعقبا حُكمًا شرعيًّا. وكونُ صلاته مندوبةً معناه: أمرُ وليِّه بأمره[1]، لا خطابُ الصبيِّ. وترتُّب الثوابِ له على فعلها ليس من لوازم التكليف، بل هو من فضله تعالى»، كذا في «التحرير»[2].

والأعراضُ الذاتيَّة للأفعال هي الأحكامُ الشرعية، من الوجوب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، والندب، التي هي صفاتُ الأفعال.

وتفسيرُهم الحكمَ بأنه خطابُ الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين، المرادُ به: ما خُوطب به، كما أُريد بالحكم ما حُكم به؛ للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس صفةَ الله، فليس نفسَ كلامِه النفسيِّ.

وينتظِمُ من حمل الأعراض الذاتية على الموضوع قضايا كَسْبيَّةٌ، تُسمَّى

---

(١) أي: أمرُ الشارع وليَّ الصبيِّ بأن يأمُر الصبي.

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الأول لفظ الحكم (٢/ ١٣٢ ـ ١٣٣).

بالمسائل من حيث إنه يُسئل عنها، موضوعاتُها: موضوعُ العلم أو أنواعُه، أو أعراضُه الذاتية أو أنواعها.

ومَبادئُه[١]: مسائلُ أصول الفقه، وهي القضايا الكليَّة التي يُتوصَّل بها إلى استنباط كثيرٍ من الأحكام الجزئية، واستمدادُه من الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس، وسائر العلوم العربيَّة.

وفائدتُه: حصولُ العمل به على الوجه المشروع.

وغايتُه: معرفةُ الأحكام الشرعية ليُتوصَّل بها إلى الفَوز بسعادة الدارَين.

وأوَّل من أفرده بالتدوين والتأليف: أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه، كما سيأتي.

ورُتبتُه: التقدُّم على سائر العلوم التي لا يَتوقَّف عليها، فأصولُ الفقه مُقدَّمٌ عليه، وهو من العلوم الشرعية.

وتقسيمُه إلى: عبادات، ومعاملات، وحدود، وفرائض.

وهذه الرؤوس الثمانيةُ[٢] التي لا تكمُل بصيرةُ الطالب في الشروع في علمٍ من العلوم إلا بمعرفتِها. وهذا حديثٌ إجماليٌّ، تفصيلُه في محلِّه.

[التحقيق في اسم «الفقه»]

وهل هو علَمٌ شخصيٌّ، أو علَم جنسٍ، أو اسمُ جنس؟ وما مُسمَّاه؟ هل هو إدراك المسائل، أو المسائل نفسُها أو الملَكة الاستحضاريَّة؟ قال السيِّدُ في «شرح

---

(١) أي: علم الفقه.

(٢) أي: حد الفقه، وموضوعه، ومباديه، وفائدته، وغايته، ورتبته، وتدوينه، وتقسيمه.

المفتاح»: «المعنى الحقيقيُّ للعلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلَّقٌ هو المعلومُ، وله تابعٌ في الحصول يكون ذلك التابعُ وسيلةً إليه في البقاء، وهو الملَكة، وقد أُطلق العلمُ على كلٍّ منها، إما حقيقة عُرفيَّة أو اصطلاحيَّة، أو مجاز مشهور»، انتهى.

وبيانُه: أن كلَّ علم من العلوم عبارةٌ عن إدراكات تصوُّريَّة وتصديقيَّة، أو عن متعلَّقاتها التي هي المسائلُ والألفاظُ الموضوعة لها، هل هي بإزاء الصُّوَر الذهنية أو ذوَاتِ الصُّور التي هي المعلومات؟ خلافٌ. ذهب الرازيُّ إلى أن الموضوع له اللفظُ الصُّوَرُ الذهنيةُ مطلقا، واختار أبو إسحاق الشيرازيُّ أن الموضوع له الخارجي، وقيل: الأعمُّ منهما، قال الأصفهاني: وهو الحقُّ، واختار ابنُ الهمام أن الموضوع له في الأعلام الشخصية الخارجيُّ وفي غيرها الذهنيُّ، والقواعد كذلك تطلق على الإدراكات والمدرَكات، كما في «التحرير»[1].

فالفقه عبارةٌ عن إدراك المسائل، أو المسائلِ نفسِها. والظاهرُ أنه في كل منهما حقيقةٌ، كما علمتَه. وأما إطلاقه على الملَكة الحاصلة من مُمارَسة المسائل، أي: ملكة الاستحضار، وهي كيفيَّة راسِخةٌ تكون مَبدأً لاستحضارِ أمورٍ حصَلتْ تلك الكيفيَّةُ ورسخَتْ من تلك الأمور، بها يستحضِرها متى شاء من غير تجشُّمِ كسبٍ جديد، فالظاهر أنه مجازٌ من إطلاق المسبَّب على السبب، أو حقيقةٌ عُرفيَّة أو اصطلاحيَّة، وعلى هذا إطلاقُه على الألفاظ أو النقوش مجازٌ البتة؛ تسميةً للدالِّ باسم المدلول بواسطتَين في الملَكة.

وقال المحقِّق ابنُ الهمام: «إنه علَمٌ شخصيٌّ على المسائل؛ إذ لا يصدُق على مسألة، فهو اسمٌ لمجموع المسائل، والظاهرُ أنه كذلك في الإدراك، فهو

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، المقدمة، الأول في تعريف علم الأصول (١/ ١٤ ـ ١٥).

اسمٌ لإدراك مجموع المسائل أو الملَكة المتعلِّقة بها. ولا يقال: إن المسائل تتزايَد يومًا فيومًا بتلاحُق الأفكار، وكذا الإدراكاتُ والملَكة، والموجودُ في السابق غيرُ الموجود في اللاحق ضرورةَ تغايُر الجُزء والكلِّ، فلا يتَّجِه المُسمَّى، فينافي العلَمية الشخصية؛ لأنا نقول: الموجود في كل زمَنٍ شخصٌ معيَّن، ونلتزم اشتراكَ الاسم وتعدُّدَ وضعِه بحسَبِ تعدُّد الأزمنة، ولا محذورَ في ذلك. لا يقال: مجموع المسائل موجودٌ ذهنيٌّ لاشتمالها على النِّسَب الاعتبارية، ولا شكَّ أنه يتعدَّد الوجودُ بتعدُّد الأذهان، ومن ضرورة تعدُّد الوجود تعدُّدُ المُشخَّصات، فيلزم أن يكون اسمَ جنس، لا علَمًا. قلنا: إن حقيقةَ مجموع المسائل من حيث هي بقطع النظر عن وجودها في الأشخاص، وهي جزئيٌّ حقيقيٌّ لعدم فرض اشتراكِها بين كثيرين، والتعدُّد إنما هو باعتبار صُوَرها الحاصلة في الأذهان، فمتعلّق تلك الصور واحدٌ بالذات، وإن كان متعدِّدًا باعتبار التعلُّقات»[1].

واختار جمٌّ غفيرٌ أنه من قَبيل اسم الجنس لما ذكرنا، واختار السيِّد في «حواشي المختصَر» أنه علَمُ جنس، قال: «لأنه يتناول أفرادًا متعدِّدةً؛ إذ القائمُ فيه بزَيدٍ شخصًا غيرُ القائم بعمروٍ شخصًا، وإن اتَّحد معلوماتُهما. ولما احتيج في نقل هذه الألفاظ عن معانيها اللغوية[2] جعلوها علَما للعِلم المخصوص، على ما عُهد في اللغة، لا اسمَ جنس»[3]، انتهى.

فعلى هذا، التعريفُ المتقدِّم ليس بحدٍّ؛ لأن الأعلامَ لا تُحَدُّ، بل إنما يُشارُ إليها.

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، المقدمة، الأول في تعريف علم الأصول (١/ ٩).

(٢) كذا في النسخ. وفي «حاشية السيد»: (الإضافي).

(٣) «حاشية السيد» على «مختصر ابن الحاجب» (١/ ٦٩).

في وصف العامَّة، منه قوله: أتباعٌ لكلِّ جاهل، لا يُفرِّقون بين حقٍّ وباطل، فتراهم مُهرِعِين لضاربِ دقٍّ، مُتشوِّفين إلى اللهو واللعب، مُختلِفين لمُتعبِّدٍ مُنحرف، واقِفين عند قاصٍّ كذَّاب، يُنعَق لهم فيَتَّبِعون، ويُصاح بِهم فلا يَرتعِدون... إلخ.

وقولُه: (من الاستقرار)، بيانٌ لـ«ما»، في محلِّ نصبٍ على الحال، أي: الثبات.

(على سُنن)، مُثَلَّثة السِّين وبضمَّتين: الطريقة، وإضافتُه إلى (النظام) بَيانيَّة، وهو بكَسْر النون مصدرُ «نظمتُ اللؤلؤَ» إذا جمعتَه في سِلْك، أو هو الخيطُ الذي يُنظَّم به اللؤلؤُ ونحوُه.

شبَّه ما هم عليه من حُسن الترتيب على الوجه المُشاهَد بجمع اللُّؤلُؤ ونحوِه، أو بالسلكِ المجموعِ فيه اللُّؤلُؤُ، على طريق الاستعارة المُصرَّحة.

(و)من (الاستمرار)، أي: الدوام، يقال: استمرَّ، إذا مضى على طريقة واحدة.

(على وَتيرة)، هي الطريقةُ، أو الطريقُ الذي يُلازِق الجبَل.

أي: طريقةِ (الاجتماع والالتئام)، أي: الاتفاق، من لائَمه: وافَقه، فهو عطفُ تفسير، والإضافةُ بَيانيَّة.

(إنما هو)، أي: ما بالخاصِّ والعامِّ من الاستقرار والاستمرار.

(بمعرفةِ)، أي: تمييز، (الحلال والحرام)، والحلالُ والحِلُّ ضدُّ الحرام، وهو ما ثبت المنعُ عنه بدليل قطعيٍّ، فيَشمَل الحلالُ على هذا الواجبَ والمندوبَ والمباحَ والمكروهَ، ولكن في شمول الحلالِ المكروهَ تحريمًا فيه شيءٌ، إلا أن نلتزِمَ قولَ محمَّد أن كلَّ مكروهٍ حرامٌ، أي: باعتبار ما يترتَّب عليه من استحقاق العقوبة، لا في اتحاد الماهيَّة حتى يُكفَّر مُنكِرُه، كالحرام، وأن المكروهَ ما ثبت بدليلٍ ظنيٍّ

[شرف علم الفقه]

وتأكيدُ الحكم بانَ في قوله: فإن الفقه (أشرفُ العُلوم قَدْرًا)، أي: أعلاها مَرْتبةً؛ اعتناءً بشأن الكلام واهتمامًا به، حيث نُزِّل الخالي[1] منزلةَ السائل، وهو أولى من تقديرِ أنَّ هناك سائلًا أو مُنكِرًا ليكونَ تخريجُ الكلام على مقتضى الظاهر، فإن تخريج الكلام على خلافه أبلغُ، كما قُرِّر في محلِّه.

وقَدْرُ الشيء: مِقدارُه، وأصلُه: تقديرُه بوزنٍ ونحوه، غلب في رتبة شرَفه.

واللام في «العُلوم» للعهد الخارجي، فهو الأصلُ الراجحُ الذي إذا أمكن لا يُعدَل عنه؛ لأنه حقيقةُ التعيين. وفي «التحرير»: «إن الجمع المحلَّى باللام للعهد والاستغراق والجنس، فإن لم يكُنْ مُعيَّنٌ ولا عهدٌ خارجيٌّ، وأمكن أحدُهما: تعيَّن»[2].

والمعهودُ هنا سائرُ العلوم ما عدا العقائد والتفسير والحديث، فاندفع ما أُورد بأنَّ من العلوم هذه الثلاثة، وهي أشرفُ منه؛ إذ موضوعاتُها أشرفُ من موضوعه، وشرَفُ العلم بشرَف الموضوع. وأما الجواب عنه بأن «ال» جنسيَّةٌ، لا استغراقيَّة، والحكمُ على الجنس لا يستلزم الحكمَ على كلِّ فردٍ: ممنوعٌ؛ لما تقدَّم في «الحمد» من الاستلزام.

ونقَل في «التحرير» عن العلامة السَّعْد أن «الجمع المحلَّى للعهد والاستغراق حقيقةٌ، وللجنس مجاز، وأن الجنس خلَفٌ عنهما، ولا يُصار إليه إلا لتعذُّرهما،

---

(١) أي: خالي الذهن.

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، تنبيه: لم ترد الشافعية في صيغ العموم على إثباتها (١/ ٢١١ ـ ٢١٢).

ولذا لو حلَف: لا يكلِّمه الأيامَ والشُّهور، يقع على العشرة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وعلى السَّنة[١] والأُسبوعِ[٢] عندهما؛ لإمكان العهد الخارجي، لكن اختلفوا فيما هو المعهود»[٣]، انتهى.

فقد علمتَ منه أنه لا يُصار للجنس مع إمكان العهد، وقد أمكَن، على أن الفقه نتيجةُ التفسير والحديث وثمرتُهما المقصود؛ إذ المقصود منهما بيانُ الأحكام، فشرَفُ الفقه بشرَفِهما، فليس خارجًا عنهما في المعنى، والعقائدُ يطلق عليها الفقهُ في الجملة، لذا تُسمَّى بـ«الفقه الأكبر»، فلا إشكال.

وأُورِد أيضا أن الفقه عِلمٌ، وأفعلُ التفضيل بعضُ ما يضاف إليه، فيقتضي تفضيلَه على نفسه، وذا لا يتعقَّل. وأجيب: بأنه داخلٌ في المضاف إليه لغةً، خارجٌ مرادًا، كما في الاستثناء المتَّصِل، والمرادُ تفضيله على ما شارَكه في مفهوم الشرَف، وهذا مبنيٌّ على أن «ال» للاستغراق، وأما على العهد فلا ورودَ له، وقد تكفَّل ببيان شرفه الكتابُ والسُّنَّة، كما فُصِّل في محلِّه.

ثم إن الشرَف، أي: رفعة المرتبة المَعنوية، حاصِلةٌ له في الدُّنيا والآخرة، كما يُفهِمه حذفُ المعمول، وتُعطِي تلك الرفعةُ لصاحبها ذلك أيضا، فالرفعة الدُّنيوية: عمومُ نفعِه للخاصِّ والعامِّ، وتعظيمُ صاحبِه، وعُلُوُّ قدرِه في الأَعيُن، والأُخرَوِيَّة عبارةٌ عن كثرة الثواب على تعلُّمه، ورفعِ الدرَجات لعالِمه.

ولذا عطَف عليه قولَه: (وأعظمُها أَجرًا)، أي: أكثرُها ثوابًا، من عطفِ اللازم

---

(١) في الحلف بالشهور.

(٢) في الحلف بالأيام.

(٣) انظر: «تيسير التحرير» (١/ ٢١٢).

على الملزوم، أو عطف الخاصّ على العام؛ بيانًا لشرَفِ رفعته الأُخرَوية، وإشارةً إلى أن المقصود من العلوم وتعلُّمِها أن يكون ابتغاءَ مرضاةِ الله تعالى، وطلبًا للثواب، لا لحظٍّ دُنيويٍّ، كرفعةِ قدرٍ وعلُوِّ جاهٍ، وإن كان يحصل، لكن لا يكون الغرضَ الباعثَ على التعلُّم.

والأجرُ: هو الجزاء على العمل، كالإجارة، والجمعُ: أُجور.

وعلى هذا، فالإضافةُ لأَدنى مُلابَسة؛ لأن جزاءَ العمل إنما يكون لصاحبه بسببه.

وفرَّق العينيُّ بين الأجر والثواب بأن الثواب ما يحصل بأُصول الشرع، والأجرُ ما يحصُل بالكمَالات المُكمِّلات؛ لأن الثواب لغةً: بذلُ العين، والأجر: بذلُ المنفعة، فتأمَّلْ.

وهذه الصفةُ[1] راجعة إليه[2] باعتبار الغاية، والأُولى[3] باعتبار ذاته.

(وأتمُّها عائدةً)، أي: أكملُها مَنفعة.

والعائدةُ من العود، لغةً: الصِّلةُ والمعروفُ والعطفُ والمَنفعة، والمراد الأخيرُ.

[فائدةُ علم الفقه]

(وأعمُّها فائدةً)، أي: أشملُها ثمرةً ونتيجة.

والفائدةُ لغةً: ما استفدته من علمٍ أو مال.

واصطلاحًا: المصلحةُ المُترتِّبة على الفعل من حيث هي كذلك، أي: مُترتِّبة، سواء كان لأجلها الإقدامُ على الفعل أو لم يكُنْ، ومن حيث إنها طرَفُ الفعل ونهايتُه

---

(١) أي: كون الفقه أعظم العلوم أجرا.

(٢) أي: الفقه.

(٣) أي: كون الفقه أشرف العلوم.

تُسمَّى غايةً، ومن حيث كونُها مطلوبةً بذلك الفعل تُسمَّى غرَضًا، ومن حيث إنَّها باعِثةٌ للفاعل على الفعل تُسمَّى عِلةً غائيَّة، والمشهورُ أن لا فرقَ بين هذه الأربعة إلا بهذا الاعتبار.

فالفائدةُ إما أن يُرادَ بها المعنى اللُّغَوي، أي: وأعمُّها عِلمًا؛ فإنَّ علمَه أشملُ من غيره من العلوم باعتبار تعلُّقه بالخاصِّ والعامِّ، أو المعنى الاصطلاحي، أي: المصلحة المُترتِّبة على تعلُّمه، وهي حصولُ العمل به على الوجه المشروع، أعمُّ من المصلحة المترتِّبة على تعلُّم غيرِه للدليل الذي سيذكُره.

والعائدةُ تكون من الغير، والفائدةُ ما يكون حاصِلا جديدا من نفسِ ذلك الشيء. ولا يخفى حسنُ التعبير عن العائدة بالتمام؛ لأنه يكون لتكميل النقصان من الغير، وعن الفائدة بالعموم؛ لأنه عبارةٌ عن الإحاطة والشمول، وهو إنما يكون من النفس.

(وأَعلاها مَرتبةً)، أي: منزِلةً في الآخرة، فيُغاير ما قبله من قولِه: «أشرفُ العلوم قدرًا»، على أنه لا مانعَ من إتيان الألفاظ المترادِفة في مقام المدح.

(وأَسْناها مَنقبَةً)، أي: أظهرُها طريقًا.

والسَّنا، بالقصر: الضَّوءُ.

والمَنقَبة والنَّقَبُ، بفَتْح القاف فيهما: الطريقُ في الجبل.

وطريقُه: الكتابُ والسُّنَّة والإجماع، وهذه لا يضاهيها غيرُها في صحة الدلالة وظهورِها من الدلالات العقلية والطبيعية والعادِيَّة؛ لاختلاف العقول والطِّباع والعادة.

ولا يخفى ما في كلامه من الاستعارة الأصليَّة، حيث شبَّه أدلَّتَه بطريقٍ في

الجبل بجامعِ الإيصال، واستعارَ المَنقبةَ للأدلَّة، واستعارةُ الضوء للظهور تبعيَّةٌ أو مجازٌ مُرسَل مِن إطلاق المَلزوم وإرادةِ اللازم.

(يَمْلَأُ) الفقهَ، من المَلأ، وهو مقدارُ ما يأخُذه الإناءُ من الماء ونحوِه إذا امتلأ، يقال: ملأتُ الإناءَ، فهو مَلآنُ، «وامتَلأ بطنُه من الطعام والشراب، ومن المجاز: نظرتُ إليه فملأتُ منه عينِي، وهو مَلآن من الكرَم»، كما في «أساس البلاغة»[1].

(العُيون)، «جمعُ عَين الباصرة، وهي مؤنَّثة، والجمعُ: أعيان وأعيُن وعُيون، ويُكسَر»، «قاموس»[2].

[معنى النور والضياء]

(نُورًا)، هو كيفيَّةٌ عارِضةٌ للأجسام في مُقابلة المُضيء بالغير، كالضَّوء الحاصل على وجه الأرض وقتَ الإسفرار وبعد غروبِ الشمس، والضَّوءِ الحاصل على وجه الأرض من مُقابَلة القمر. وأما الضياءُ، فهو كيفيَّةٌ عارِضةٌ للأجسام من مُقابَلة المُضِيء على وجهِ الأرض بعد طلوع الشمس، فلذا قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥]، أي: ذا ضياءٍ وذا نُور، كذا في «الحاشية الحموية»[3].

وفي «التفسير الكبير»: «النورُ كيفيَّةٌ قابلةٌ للأشد والأضعف؛ فإن نورَ الصباح أضعفُ من النور الحاصل في أوَّل النهار قبل طلوع الشمس، وهو أضعفُ من النور الحاصل في أفنية الجدران عند طلوع الشمس، وهو أضعفُ من النور الساطع على

---

(١) انظر: «أساس البلاغة» (٢/ ٢٢٣).

(٢) «القاموس المحيط»، باب النون، فصل العين (ص ١٢١٨).

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٩ ـ ٢٠).

الجدران من الشمس، وهو أضعفُ من الضوء القائم بجِرْم الشمس، فكمالُ هذه الكيفية المُسمَّاة بالضَّوء ما يُحسُّ به في جرم الشمس»[١]، انتهى.

فالضَّوء الذاتِيُّ الحاصلُ من ذات المحلِّ، كما للشَّمسِ، لا بواسطةِ مُضِيءٍ آخرَ يُسمَّى: ضِياءً، وإن لم يكُنْ من ذاته، بل من مُضِيءٍ آخرَ فهو الضَّوءُ العرَضي، وإن كان المُضِيءُ الآخَرُ مُضِيئًا بذاتِه فهذا المعنى[٢] العرَضي المُستضيء بالضوء الذاتي يُسمَّى ضوءُه نورًا، وهذا الضُّوء العرَضي يسمَّى بضوءٍ أوَّل، وما يحصُل في آخرَ بسببِ مقابلةِ ذلك الجسم فهو ضوءٌ ثانٍ، كذا في «شرح التهذيب».

فبهذَين النقلَين ظهر أن الضياءَ اسمٌ للضياء الحاصل من ذات الشمس، وما حصل في الأجسام من مقابلة الشمس هو أوَّلُ الأنوار، فقولُ المحشِّي: وأما الضياء فهو من مقابلة... الخ[٣]، غيرُ مُسلَّم.

وهل الضياءُ والنور عرَضٌ أو جسم؟ الحقُّ أنه عرَضٌ، وهذا الفرق بينه وبين الضياء بما ذكرناه أنكَره في «الفلك الدائر»، وقال: «إنه ليس له في اللغة شاهدٌ، ولا في الاستعمال مُساعِدٌ. وسوَّى بينهما ابنُ السِّكِّيت»[٤]، وقد يقال: هذا بحسب الوَضْع، وما ذُكر بحسب الاستعمال، كما في «الأساس»[٥].

وفي «الكشف»: التحقيقُ أن الضوء فرعُ النور، وهو الشعاع المنتشِر، ولذا أطلق النورَ على الذوَات دون الضوء، فالضياءُ الشعاعُ المنتشِر عن النور، والنور

---

(١) «مفاتيح الغيب» للرازي (١٧/ ٢٠٨).

(٢) كذا في النسخ. ويحتمل أن يكون: (المضيء).

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٩ ـ ٢٠).

(٤) انظر: الفلك الدائر على المثل السائر (٤/ ٢٣٣).

(٥) انظر: أساس البلاغة (١/ ٥٨٨).

أصلُه ومبدؤُه، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧]، و﴿جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥]؛ لأنه لا ينتشِر عنه ما ينتشِر عنها، لا سيَّما في طرَفَي الشهر، ولذا سُمِّي الله نورًا دون ضياء، فيفاد أن بينهما فرقًا لغةً واستعمالا.

ولما كان سِرُّ النور ورُوحُه هو الظهور للإدراك كان الإدراكُ موقوفًا على نور العَين المُبصرة، فلذا خَصَّ العيون، وأصلُ الكلام: يملأ نورُه العُيونَ، فحوَّل الإسنادَ عن المضاف إلى المضاف إليه، فوقع الإجمالُ في النسبة، فأتى بالمُحوَّل عنه وجُعل تمييزًا ليكون الإجمالُ ثم التفصيل، وهو أوقَعُ في النفس، فشبَّه الفقه بالشمس تشبيهًا مُضمَرًا في النفس، وحَذَف المُشبَّه، ورمَز له بشيءٍ من لوَازمه، وهو النور.

والمِلْءُ مجازٌ عن الإحاطة والشمول، من إطلاق الملزوم وإرادةِ اللازم، أي: تحيط أنوارُ الفقه بكلِّ عينٍ باصرة؛ فيُدرِكها كلُّ ذي بصر، وهو كنايةٌ عن ملء الكون، فكما أنَّ نور الشمس تملأ الأكوانَ كذلك نورُ الفقه يملأ الكَوْن، أو شبَّه النورَ أيضًا بالمياه الفائضة من البحار، وأثبت لها الملءَ تخييلا.

وهذا إنْ جُعلت الإضافةُ في النور على حقيقتها، وإن جُعلت من قَبيل لُجَين الماء، أي: الفقه الذي هو كالنور بجامع الظهور والاهتداء، فهو تشبيهٌ شائعٌ، فإنه شاع تشبيهُ الجهل بالظُّلمة بجامع عدمِ الاهتداء إلى المطلوب، وشاع تشبيهُ العلم بالنور بجامع الاهتداء وكونِ كلٍّ منهما جِهتَي إدراك.

والأَولى في أمثال هذا التركيب أن تُقدَّر الاستعارة التمثيليَّة، بأن يقال: شبَّه حالَ الفقه في إحاطة فائدته الخاصِّ والعامِّ والاهتداء به إلى تمييز الحقِّ من الباطل والحلال من الحرام بحال الشمس مثلا في إحاطة نورها الأكوانَ والاهتداء به إلى

المَحجَّة الواضحة والإيصالِ إلى المطلوب، واستعار الهيئةَ الموضوعة الثانية للأُولى، ثم إنه غايَر في هذه الصفة ما قبلها، فترك العاطفَ إما لأنَّها مُستأنَفةٌ للبيان قصَد بها تعليلَ الجُمَل المتقدِّمة، أو لأنها أعظمُ الصفات، فكأنَّها لعِظَمِها لا تُشارِك ما قبلها، وأتى بالمضارع المفيد في الإثبات الاستمرارَ التجدُّديَّ إشارةً إلى أن عمومَ نفعِه وشمولَ هدايته مُستمِرٌّ دائما، يتجدَّد ويحدُث وقتًا فوقتًا، بتجدُّد الحوادث والوقائع إلى آخر دار التكليف، والله أعلم.

[معنى القلب]

(و)يملأ الفقهُ (القُلوبَ)، جمعُ قَلْب، وهو الفُؤاد، أو المُضْغة في الفؤاد المعلَّقة بالنياط، فهو أخصُّ منه، أو القلبُ نفسُه[1]، أو الفؤاد غشاؤُه[2]، فهو مُبايِنٌ.

ومحلُّ الفؤاد الجانبُ الأَيسر، وهو محلُّ العُلوم والقُوى المُدرِكة، لا الدماغ على الصحيح.

والصحيحُ أنه سِرٌّ لطيفٌ، به يُدرَك الإدراكُ، ويُعبَّر عنه بهذه الجارحة تقريبًا، وهو المعبَّر عنه بالنفس الناطقة والنفس الإنسانية، وهو المُدرِك للكُلِّيات والجُزئيات عندنا.

وقد اتفق المِلِّيُّون على أن كمالَ النفس الناطقة بكمالِ قُوَّتِها العلمية والعملية، وكمال الأُولى: معرفةُ حقائق الأشياء على ما هي عليه، وكمالُ الثانية: القيامُ بالأمور على ما ينبغي؛ تحصيلا لسَعادة الدارَين.

والفقه اسمٌ للعلم والعمل؛ لأنه ثلاثةُ أقسام، كما في «شرح البزدوي»: «علمُ

---

(١) أي: نفس الفؤاد.

(٢) أي: غشاء القلب.

المشروع نفسه، والثاني: إتقانُ المعرفة به، وهي معرفةُ النصوص بمعانيها وضبطُ الأصول بفروعها، والثالث: العمل به حتى لا يصيرَ نفسُ العلم مقصودًا، فإذا تمَّتْ هذه الثلاثة لأحد كان فقيها»[١]، انتهى.

فبعد تحلية النفس بهذه الكمالات لا ريبَ أنه يحيطُ ويَملاؤها (سُرورًا)، أي: فرَحًا وانبساطا. ومُناسِبٌ أن تتعلَّق الفقرةُ الأُولى بالقوَّة النظَرية؛ لأن مبدأها إدراكُ الحواسِّ، وهذه بالقُوَّتَين.

(و)يملأ (الصُّدورَ)، جمعُ صَدْر، وهو «مُقدَّمُ كلِّ شيءٍ وأوَّلُه، وكلُّ ما واجَهك»، كما في «القاموس»[٢].

(انشراحًا)، أي: اتِّساعًا، واتساعُها كنايةٌ عن قَبولها العلمَ والعمل.

وأصلُ الشَّرْح بَسْطُ اللحم ونحوه، ومنه: شرحُ الصدر، أي: بسطُه بنورٍ إلهيٍّ. وقيل: معناه التوسعة مطلقًا، ويُقابله الضِّيق؛ قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

والمرادُ بالصدر القلب، تسميةً للحالِّ بالمحلِّ.

وفُسِّر شرحُ الصدر في آية ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ [الشرح: ١] بتوسُّعه بما أُودِع فيه من العلم والحكمة، وقيل: ملأه حُكمًا وعِلمًا، والحُكم: الفقه أو القضاء بالعدل، وملؤُه مجازٌ عن عدم سعةِ شيءٍ غيره، أو عن كثرته. وقيل: إنه جُعل على صورة جسم ثم مُلِئ به، فهو حقيقةٌ، وبعضُ أهل البصيرة يرى الإيمانَ والعلم مجسمًا، ولا يخفى أن هذه المعاني مُمكنةٌ هنا.

---

(١) كذا في «أصول البزدوي». انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»، العلم نوعان (١/ ١٢).

(٢) «القاموس المحيط»، باب الراء، فصل الصاد (ص ٤٢٣).

(ويُفيدُ)، مِن «أفادَ إفادةً»، وهو الإعطاء والاستفادة، يقال: أفدتُّه المالَ، أي: أعطيتُه، وأفدتُّه: استفدتُّه.

أي: يُعطِي الفقهُ، (الأُمورَ)، جمعُ أمرٍ، أي: الأفعال، يُجمَع في القول على أوَامِر. والأمرُ حقيقةٌ في القول المخصوص، أي: لفظ «افعل»، مجازٌ[1] في الفعل، وقيل: مُشتركٌ بينهما اشتراكًا لفظيا، وقيل: معنويًا، فهو موضوعٌ للفعل الأعمِّ من اللِّساني وغيره، والمراد به هنا: الحوادِث.

(اتِّساعًا)، مُطاوِعُ «وسِع»، ضدُّ «ضيَّق»؛ فإن الأمر الواحد قد تعتريه أحكامٌ متعدِّدة، فتجعله مُتَّسِعًا.

(وانفتاحًا)، مُطاوِعُ «فتح»، ضدُّ «أغلَق»، أي: يجعل الحوادثَ مُنفتِحةً به، بأن يفتَح ما أُغلِق وأعضَلَ منها، ولا يخفى ما في كلامه من الاستعارة.

(هذا)، أي: كذا قيل، والأظهرُ أن يقدَّر: هذا الذي ذكرتُه من صِفات الفقه حقٌّ، والعِلَّةُ لإثبات الحقِّيَّة [:... إلخ، أو يُقدَّر:][2] خُذْ هذا المذكورَ من صفاتِ الفقه، واحفَظْه. و«هذا» كـ«أما بعد»، يُؤتَى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر لتُفيدَ الربطَ بينهما، ومرادُه: ربط العلة بمَعلُولها، يعني: إنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الصفات علَّتُه قولُه:

[المراد بعَوَامِّ الناس]

(لأنَّ ما بالخاصِّ والعامِّ)، العامُّ اسمُ جمعٍ للعامَّة، كالخاصِّ للخاصَّة، والعامُّ والعامَّة: عوَامُّ الناس وجهَلتُهم من أرباب الصنائع والرُّعاة، مأخوذٌ من العموم؛ لأن أكثر الناس كذلك، والخاصُّ والخاصَّةُ خلافُهم. وللمسعوديِّ والجاحظ كلامٌ

(١) في النسخ: (مجازا)، ولعل الصواب ما أُثبِت.

(٢) زيادة مقدرة لاستقامة العبارة.

والحرامَ بقطعيٍّ، فنُريد بالحرام ما ثبت المنعُ عنه بقطعيٍّ أو ظنِّيٍّ، فالمكروهُ داخلٌ فيه، كما في «التحرير»(١).

وقد نُقِل أن مرتكبَ المكروه تحريمًا يستحِقُّ العقوبةَ بغير النار، كحِرمان الشفاعة.

واعترُض بأن الشفاعة لا يُحرَمها أهلُ الكبائر؛ لما ورد: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمَّتي»(٢)، وليس مرتكِبُ المكروه فوقَ مرتكب الكبيرة، ولا يُساويه.

وأجيب: بأن الشفاعة ليست مُنحصِرةً في الخَلاص من النار، بل قد تكون لرفع الدرجات، ولو سُلِّم فالمراد بالحِرمان حرمانٌ مؤقَّت، لا مُؤبَّد، بأن تتأخَّر الشفاعةُ لمرتكِبه عن الشفاعة لمن لا يرتكِبه، ولو سُلِّم فاستحقاقُ حرمانِ الشفاعة لا ينافي عدمَ وُقوعها(٣).

(والتمييزِ)، مصدرُ ميَّز الشيءَ، فصَّله عن غيره وعزَله عنه.

(بين الجائز والفاسد)، «الجائز: ضدُّ الحرام، والمرادُ به هنا: ما قابَل الفسادَ، [والفاسِدُ: من الفَساد](٤) ضدُّ الصلاح، والمراد: الممنوعُ عنه شرعًا.

فيشمل الجائزُ الأحكامَ الأربعة، والمباحُ أخصُّ من الجائز، فكلُّ مباحٍ جائزٌ ولا عكسَ، فالجواز يُجامع الكراهةَ، بخلاف المباح؛ لأن بانتفاء الجواز تثبُت

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الأول: لفظ الحكم، (٢/ ١٣٥).

(٢) رواه أبو داود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الشفاعة، برقم (٤٧٣٩).

(٣) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٢٢).

(٤) ما بين المعقوفتين ليست في النسخ، ومستدرك من «غمز العيون»، فإن المؤلف ينقل عنه، وبه تستقيم العبارة.

الحرمة، وبانتفاء الإباحة تثبت الكراهةُ، ولا يلزم انتفاءُ الجواز»، هكذا قال في «الحاشية الحموية»(١).

والمشهورُ أن الفاسد يقابل الصحيحَ، «وصحَّةُ الفعل صفةٌ للفعل الذي اعتُبِر في مفهومه اعتبارًا أوَّليًا المقاصدُ الدُّنيويَّة الحاصلةُ في الدنيا، كتفريغ الذِّمَّة المُعتبَر في صحة العبادة، فمعنى صحة الصلاة: تفريغُ الذمَّة وعدمُ وجوب القضاء، ومعنى فسادها: عدمُ تفريغ الذمة، هذا في العبادات، وفي المعاملات بمعنى ترتُّب الغرَض المقصود من الفعل عليه، فصحَّةُ البيع عبارةٌ عن مِلك العين، وصحَّةُ النكاح: مِلك المُتعة، ومِلك المنفعة في الإجارة، والبينونة في الطلاق، وترتُّب ثبوت الحقِّ عليه في القضاء. فالفعلُ المتعلِّق بمقصودٍ دنيويٍّ في المعاملات إن وقع بحيث يوصِل إليه: فصحيحٌ، وإلا فإن كان من جهته خلَلٌ في أركانه وشرائطه: فباطلٌ، وإلا ففاسدٌ.

فالمُتَّصِف بالصحة والفساد هو الفعلُ حقيقةً، لا الحكم، ثم يُطلَق الحكمُ على الصحة والفساد بمعنى أنَّهما ثبَتا بخطاب الشارع.

وكثيرٌ من المحقِّقين على أنَّهما راجِعان إلى الحكم، فمعنى صحةِ البيع: إباحة الانتفاع بالمبيع، ومعنى فسادِه وبطلانه: حرمةُ الانتفاع.

وبعضُهم على أنَّهما من خطاب الوضع، بمعنى أنه حكمٌ بتعلُّقِ شيءٍ بشيءٍ زائدٍ على التعلُّق [الذي لا بد منه](٢) في كلِّ حكم، وهو تعلُّقه بالمحكوم عليه وبه؛ وذلك لأن الشارع حكَم بتعلُّق الصحة بهذا الفعل وتعلُّقِ الفساد والبطلان بذلك.

وبعضُهم على أنَّهما أحكامٌ عقليَّة، لا شرعيَّة؛ فإن الشارع إذا شرَع البيع لحصول

---

(١) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٢٣).

(٢) في النسخ هنا: (الزائد)، والمثبت من «التلويح».

المِلك، وبيَّن شرائطَه وأركانه، فالفعل يُحكَم بكونه مُوصِلا إليه عند تحقُّقِها، وغيرَ مُوصِلٍ عند عدم تحقُّقها، بمنزلة الحكم بكونِ الشخص مُصلّيًا أو غيرَ مُصلٍّ.

فعلى ما ذكرنا الصحةُ والفسادُ والبُطلان معانٍ مُتقابلةٌ، حاصلها: الصحيحُ: ما كان مشروعًا بأصله ووصفِه، والباطلُ: ما لا يكون مشروعًا بهما، والفاسد: ما كان مشروعًا بأصله دون وصفِه»، كذا في «التلويح»[١].

فظهَر من هذا أن ما قاله في «الحموية»[٢] غيرُ صحيح؛ لأنه يتكرَّر مع قوله: «بمعرفة الحلال من الحرام»، بلا فائدة، وأن الصحةَ والفساد إن كانا راجِعَين إلى الحكم، فالذي يُقابِلُ الفسادَ هو المباحُ، لا الجواز، إلا إذا عمَّمنا فيه بما يقابل الفسادَ بمعنى الحرام، والأمرُ فيه سَهْلٌ. وإن لم يرجِعَا إليه، فإن كانت أحكامًا عقليَّةً: فليست من الفقه، ولا يلزَم تمييزُها فيه، وإن كانت أحكامًا وضعيَّةً، فهل الخطابُ الوضعيُّ يُسمَّى حُكمًا أو لا؟ قال بعضهم: إنه ليس من الحكم في شيء، فلا يدخُل في الفقه أيضا، ومن قال: إنه حكم، فهل هو داخل في الخطاب التكليفيِّ أو لا؟ **الأوجَهُ** أنه داخل في الخطاب التكليفي بتعميم التعريف، فيُقال: هو خطابُ الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفينَ بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، كما في «التحرير»[٣].

وإن كانا صفتَين لفعل المكلَّف، كما هو التحقيق، فليسا من الحكم؛ لأنه الخطابُ المتعلِّق بأفعالهم، وبهذا التمييز ظهر قولُه:

---

(١) «شرح التلويح على التوضيح»، القسم الثاني في الحكم، القسم الأول أن لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر (٢/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٣).

(٣) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الثاني في تقسيم المفرد باعتبار الدلالة، التقسيم الأول باعتبار الدلالة، الرد على القائلين بالمفهوم (١/ ١٢٩ ـ ١٣٠).

(في وُجوه الأحكام)، أي: أنواعِها، وأنه متعلِّق بالتمييز، ويحتمل أنه متعلِّق بالمعرفة أيضا.

وأنواعُ الأحكام هي أن الحكم الذي هو خطابُ الله المتعلِّق بأفعال المكلَّفين ينقسِم إلى:

وَضْعِيٍّ، وهو كلامُه النفسيُّ الدالُّ عليه، جعلتُ كذا علامةً لكذا، كالبيع، فإنه علامةٌ على زوال الملك وسببٌ[1] لإباحة الانتفاع للمشتري، أو مانِعًا من كذا، أو سببًا لكذا، أو شرطًا لكذا، أو رُكنًا لكذا.

وإلى حكم تكليفيٍّ، وعرَّفناه بما تقدَّم، وهو كلامُه النفسيُّ.

ثم الاقتضاءُ المأخوذ في التعريف، إن كان حَتْمًا لفعلٍ غيرِ كفٍّ: فالندبُ، أو الكفُّ حَتْمًا: فالتحريمُ. والتخييرُ إن لم يترجَّحْ جانبُ الفعل وعدمِه: فهو الإباحة، وإلا فإن ترجَّح أحدُهما: ففي الآخَر الكراهة، لكن قال السعد في «التلويح»: «التحقيق أن الحكم يُطلق بالاشتراك اللفظيِّ على خطاب الشارع، وعلى أثره، وعلى الأثر المُترتِّب على العُقود والفُسوخ»[2].

فعلى هذا، الصحةُ والفساد يُطلَق عليهما الحكمُ حقيقةً، وحقيقتُه العُرفية عند الفقهاء هو: أثرُ الخطاب الذي هو الوجوب وأخَواته، وهو المراد هنا.

ولا ريبَ أن هذه الأحكام الخمسةَ تثبُت لأفعال المكلَّفين، ولا يُعرف أنواعُها لأنواع الأفعال، وتمييزُ بعضِها عن بعض إلا بالفقه الذي هو العلمُ بالأحكام الشرعية من حيث ثبوتُها لفعل المكلَّف.

---

(١) في النسخ: (سببا). ولعل الصواب ما أُثبت.

(٢) «التلويح»، القسم الثاني في الحكم، القسم الأول أن لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر (٢/ ٢٤٥).

ولا ريب أن الأفعالَ كثيرةٌ لا تَتناهَى، والأحكامُ وإن كانت معلومةً في نفسها، لكن باعتبار تعلُّقها بالكثير كثيرةٌ، بل قد يعتري فعلَ مكلَّفٍ واحدٍ شخصيٍّ عِدَّةُ أحكام.

ولا شك أن الإنسانَ مَدنِيٌّ بالطبع، يحتاج إلى أبناء جنسِه في جميع ما يحتاج إليه، وخُلِق ما عداه لأجلِه، وقد جعل سبحانه وتعالى بقاءَ هذا النظام دائمًا إلى القطع بوَحدانِيَّته، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] دالًّا على كمال قُدرته، وتعلَّقتْ إرادتُه العَلِيَّة ببقائه على ما هو عليه؛ تبصرةً لأُولي الأبصار في طرُق دلالته.

والإنسان من حيث هو يَمِيل إلى الفساد، فأرسل سبحانه وتعالى الرسُلَ عليهم الصلاة والسلام بقوانينَ، بها ترتفِعُ أكفُّ الفساد، ويبقى نظامُ العباد والبلاد، وهذا من أكبر النعم على هذا المخلوق، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وبقاءُ هذا النظام إنما هو بمعرفة تلك القوانين التي جاءت بها الرسُلُ، وأفضلُهم نبيُّنا عليه الصلاة والسلام وشريعتُه الغرَّاء التي لا يَنالها نسخٌ إلى انقطاع التكليف، وكلُّ ما هو سببٌ في بقاء النظام فهو أشرفُ قدرًا، وأعظمُ أمرًا، وأتمُّ عائدةً، وأعمُّ فائدةً، وأعلى مرتبةً، إلى آخر الصفات المتقدِّمة، مما لم يكن كذلك.

والمقدِّمتان مُسلَّمتان، لا ينكرُهما إلا كلُّ جاهل بذلك.

[شَرَفُ الفقه باعتبارِ ذاتِه]

ثم ما ذكره من الصفات المادِحة إنما هو للفقه بالنسبة إلى غيره من سائر العلوم. وأما بالنسبة إلى ذاته وقَطْعِ النظر عن غيره، فما أشار إليه بقوله:

(بُحوره)، أي: مسائلُه، شبَّهها بالبُحور، جمعُ بَحْر، الماءُ الكثيرُ أو الملح، بجامع الكَثْرة.

(زاخِرةٌ)، أي: خِضَمَّة عامَّة.

(ورِياضُه)، جمعُ رَوضة، وهي الأرض التي فيها النَّباتُ والأشجار الخَضِرة النَّضِرة والمِياه.

(ناضِرةٌ)، أي: خضِرةٌ شديدةُ الخُضْرة، ويُبالَغ فيه فيقال: أخضرُ ناضِر، وأصفر ناضر، وأحمر ناضر. كذلك شبَّه مسائله بالرياض الخَضِرة بجامعِ ميلِ النفوس إليها واستراحتِها إليها.

(ونجومُه)، جمع نَجْم، بمعنى الكواكب.

(زاهِرةٌ)، أي: نيِّرة مُشرِقة، من: زهَر زُهورًا، تَلَألَأ. كذلك شبَّه مسائلَه بالنجوم المُنيرة بجامعِ الاهتداء في كلٍّ، ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦].

(وأُصولُه)، جمعُ أصل، وهو ما يُبتنَى عليه غيرُه من حيث يُبتنَى، نُقِل عُرْفًا إلى الراجح، والقاعدةِ الكُلِّية، والدليل، والمرادُ هنا الدليل. قال في «التلويح»: «لا يُحتاج فيه إلى النقل؛ لأن الابتناء كما يكون في الحِسِّيَّات يكون في المعقولات، كابتناء الحكم على دليله، فههنا يُحمَل على المعنى اللغوي، وبإضافته إلى الفقه يُعلَم أن الابتناء عقليٌّ، فيكون معنى أُصولِ الفقه: ما يُبتنَى هو[1] عليها أو يَستنِد إليها، ولا معنى لمُستنَد العلم ومُبتناه إلا دليلُه»[2].

أي: دلائله (ثابتةٌ)، أي: راسِخةٌ.

---

(١) أي: الفقه.

(٢) «التلويح»، المقدمة، تعريف أصول الفقه باعتبار الإضافة (١/ ١٣ ـ ١٤).

(وفُروعُه)، جمعُ فَرْع، وهو ما يُبتنَى على غيره، والمرادُ بها: الأعمالُ الصالحة الموافِقة للشريعة المُطهَّرة المُبتنِية على علمِ الشرائع والأحكام.

(نابِتةٌ)، أي: ظاهرة، من نبَت الزرعُ إذا ظهر، وهذا إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤]، أي: العُلُوِّ، لنُمُوِّها وظُهورِها.

ثم شرَع في صفاتٍ أُخَرَ كالمُؤكِّدة لما قبلها، فلذا لم يَعطِفْها عليها، فقال:

(لا يَفنَى)، من الفناء، وهو العدمُ بعد البقاء، أي: لا يَعدَم.

(بكثرة الإنفاق)، أي: بالإنفاق الكثير.

(كَنزُه)، أي: مسائلُه. شبَّه مسائلَه بالشيء النفيس المَكنوز تحت الأرض تشبيهًا مُضمَرًا في النفس، وحذَف المُشبَّه به، ورمَز له بشيءٍ من لوازمه، وهو الكنز، وشبَّه تَعاطِيَ المسائلِ الفقهية في الإفادة بالإنفاق، واستعار له على سبيل الاستعارة التصريحية.

(ولا يَبلَى)، من: بلِيَ الثوبُ إذا خَلِق، أي: لا يفنَى.

(على طُول الزمان)، أي: الزمان الطويل، والزمانُ عند المتكلِّمين: أمرٌ وَهْمِيٌّ لا وجودَ له في الخارج، وعند الفلاسفة: موجودٌ، فقيل: هو مُتجدِّدٌ معلوم يُقدَّر به مُتجدِّدٌ غيرُ معلوم، وهو من الكمِّ المُتَّصِل؛ لأنه عرَضٌ، لأجزائِه حدٌّ مشترَكٌ كما للعدد، غيرُ قارِّ الذات، وقيل: هو مقدارُ حركةِ الفَلَك.

و«على» للتعليل، أي: لأجل طولِ الزمان عليه، أو بمعنى «مِن»، أي: لا يبلى بلًا ناشِئًا من طولِ الزمان عليه.

(عِزِّه)، أي: جاهُه وشرَفه، قال الراغب: «العِزُّ حالةٌ مانِعةٌ للإنسان عن أن يُهان أو يُقهَر أو يُغلَب، من قولهم: أرضٌ عَزَاز، أي: صُلْبة، كأنه في عَزَاز، أي: محلٍّ يصعُب الوصولُ إليه، كالجبل الشامخ»[1]، فشَبَّه عِزَّه بثَوبٍ نَفيس، وحذَف المُشبَّه به وأثبَت له شيئًا من لوَازمه، وهو الفَناء.

(وإني لا أستطيعُ كُنْهَ صفاتِه ولو أنَّ أعضائي جميعًا تكلَّمُ)

بيتُ شِعر، لم يُعلَمْ قائِلُه، وهكذا وجدتُّه في النُّسَخ، وشَطرُه الأوَّلُ غير موزون، وهو من الطويل، والظاهرُ أنه هكذا: «وإني لا أُحصِي ثناءَ خِصَاله»، كما رأيتُه في بعض الكتب. وفيه: أنه يُوزَن بحذف التاء في أستطيع، انتهى. ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]، قال البيضاويُّ: أي: ما لم تستطِعْ، فحُذِف التاء تخفيفًا.

والاستطاعة: القُدرة التي هي سلامة الآلات وصِحَّة الأسباب. وكُنْه الشيء: قَدْره وجَوْهرُه. والصِّفات: جمعُ صفة، وهي ما دلَّ على ذاتٍ ووَصْف. والأعضاء: جمعُ عُضْو، بالضَّمِّ والكَسْر، اللَّحْمُ[2] الوافِرُ بعظمه. وتكلَّمُ، بحذفِ إحدى التائَين.

والمقصودُ أن ما ذكرتُه من الصفاتِ المادِحة للفقه باعتبارِ نفسه وباعتبار غيره ليست كلَّ صفاتِه، لأن صفاته كثيرةٌ لا تُحصَى ولا تدخُل تحت قَدْرِ[3] العَدِّ والإنهاء، ولو فُرِض أن جميع أعضائي ناطِقةٌ تتكلَّم بصفاته، فكيف إذا لم يكُنْ الناطِقُ منها إلا اللسانَ وحده، فعدمُ الإحصاء[4] ممنوعٌ بالطريق الأَولى.

---

(١) المفردات في غريب القرآن (ص ٥٦٣).

(٢) في النسخ: (العظم). والمثبت مستدرك في هامش (م).

(٣) في نسخة (ع) و(ح): (قدرة).

(٤) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (فالإحصاء).

ثم شرَع في مَدْح مَن قام بأعبائه ونَشْرِ أعلامِه من كلِّ الرِّجال والعُلماء الجَهابِذة الأَعلام، وإن كان مدحُ الفقهِ يستلزِم مدحَهم؛ لأن الذوات إنما تمدَحُ من حيث عُروض الكمالاتِ لها، والكمالاتُ إنما تُمدَح من حيث قيامُها بمَعروضها، والمقام مقامُ إطنابٍ، ولذا لم يأتِ بالعاطف، فقال:

[مدح الفقهاء]

(أَهلُه) العالِمون به، العامِلون به سِرًّا وجَهْرًا، وأهلُ الرجُل: عَشيرتُه وقَرابتُه الأَدنَون، وأهلُ الأمر: وُلاته، وأهلُ البيت: سُكَّانه، وأهل المذهب: المُتديِّنون به، وأهل العلم: العالِمون به.

(قِوَام)، بكسر القاف، عِمَاد.

(الدِّين)، وهو وَضْعٌ إلهِيٌّ سائقٌ لذَوِي العُقول باختيارهم المحمودِ إلى ما هو خيرٌ لهم بالذات في العُقْبَى، فيَتناول الفروعَ والأصولَ، وقد يُخَصُّ بالفروع. والإسلام: هو هذا الدِّين المنسوبُ إلى النبي ﷺ المُشتمِلُ على العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة، فالإضافةُ في دين الإسلام بَيانِيَّة، كذا في «حوَاشي السيِّد على العضُد».

ويُفهم منه أن الدين مخصوصٌ بالإسلام، وقيل: إنه يطلق على الدين الباطل، ومنه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، وقيل: للمُشاكَلة، وبحسب اعتقادهم، وهو مخصوصٌ بدِين الحقِّ الذي جاءت به الرسُل، وإضافتُه إلى الإسلام من إضافة العامِّ إلى الخاصِّ إن قلنا: إن الإسلام مخصوصٌ بدِينِ نبيِّنا ﷺ، وإلا فبيانيَّة.

وقال العلَّامة السعد في «حواشي الكشاف»: الدِّين هو الطريقة المخصوصة الثابتة عن النبي ﷺ، من حيث الانقياد إليه تُسمَّى دِينًا، ومن حيث تُملَى وتُبيَّن

للناس مِلَّة، ومن حيث يَرِدُها المُتعطِّشون إلى زُلَال نَيلِ الكمال شَرْعًا وشَريعة، والدِّينُ يضاف إلى الله تعالى وإلى النبي ﷺ، وكذا الشريعةُ.

(وقُوَّامُه)، بضمِّ القاف وتشديد الواو، جمع قيِّم، كسيِّد، مَن قام بالأمر قِوامًا، فهو قَوَّام، وقيِّم إذا قام بخدمته، ومنه: قيِّمُ الوقف، القائمُ بخدمته، وفُرِّق بينه وبين المُتولِّي بأن القيِّم مَن يَفعَل بإذن المُتولِّي.

ثم إن الجملة المُعرَّفةَ الطرفَين تُفيد القَصْر، كما قُرِّر، فيُفيد قصرَ عِمادِيَّة الدين وقِيام خدمتِه على الفقهاء، لا يَتجاوَز غيرَهم، وهو من قَصْرِ الصفة على الموصوف، حقيقيٌّ إن قلنا: إن الدين مخصوصٌ بالفروع، وإلا فإضافيٌّ، كقوله:

(وبهم)، لا بغيرهم، (ائتلافُه)، أي: اتفاقُه، مِن أَلِفه، كعلِمه، وافَقه.

(وانتظامُه)، أي: استقامتُه، من نظَمه فانتظم، أو من نظمتُ اللُّؤلُؤَ في السِّلك فانتظم، أي: ترتيبُه على هذا الوجه المُشاهَد، والإضافةُ لأدنى مُلابَسة، أي: بِهم ائتلافُ أهلِ الدين، وانتظامُهم بسبب الفقهاء؛ لإفادتِهم المسائلَ الدِّينية تقريرًا وتحريرًا، وجوابًا لسُؤال، ونحوه.

(وإليهم)، لا إلى غيرهم، (المَفزَعُ)، مصدرٌ مِيمِيٌّ بمعنى الالتجاء.

(في الآخِرة)، دارِ البقاء، بالشفاعة؛ لما ورد أنه «يُؤتَى بالعالِم والعابِد، فيقال للعابِد: ادخُل الجنة، ويقال للعالم: قِفْ حتى تشفعَ بالناس»[1].

(و)في (الدُّنيا) دارِ الفناء، بكَشْفِ مُعضِلاتِ الحوَادث، وبيانِ الأحكام

---

(١) رواه بنحوه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»، باب تفضيل العلم على العبادة، برقم (٩٧)، والبيهقي في «شعب الإيمان»، باب في طلب العلم، فصل في فضل العلم وشرف مقداره، برقم (١٥٨٨).

الشرعية، والحكمِ بينهم بما يقطَع النِّزاعَ والخصوماتِ؛ بقاءً لهذا النظام.

[تعريف الدُّنيا]

والدُّنيا: هي الأرض وما عليها من المخلوقات وأحوالِها، وتُطلَق على المال وما يُملَك، وهي فُعلى، مُؤنَّثُ «أدْنَى»، أفعلُ تفضيلٍ من الدُّنُوِّ، وهو القُرب، لكنَّها جرَتْ مَجْرَى الأسماء، وجُرِّدَتْ عن معنى التفضيل ولوَازِمه، ولذا ورَد تنوينُها شُذوذًا، والقاعدةُ: أنَّ فُعْلَى إذا كانت وصفًا تُقلَبُ لامُها ياءً، كعُلْيَا ودُنْيَا، وإن كانت اسمًا صحَّتْ، كسُرْوَى، وضَمُّ الأوَّل وقَلْبُ الواوِ ياءً عند أهل اللغة لاستثقال الواو مع الضَّمَّة، وأهلُ الحجاز يقولون: دَنَوِيٌّ، كسَرَوِي، بفَتْحِ الأوَّل وقَلْب الياءِ واوًا؛ إلحاقًا لها بالمصادر ذاتِ النون، وتَميم يَفتَحون الأوَّل ويَقْلِبون الواوَ ياءً»، كذا في «الحَمَوية»[1].

وفي النسبة إليها ثلاثُ لُغاتٍ: دُنْيَوي، ودُنْياوي[2]، ودالُه مَضمومةٌ، وقد تُكسَر، وقيل: مأخوذٌ من الدَّناءة، كما قال الشاعر:

أعانَ دنيا تُسمَّى من دناءَتِها ... دُنيا، وإلا فمن مكروهِها الداني

(و)إليهم (المَرجِعُ)، أي: الرجوع، (في التدريس)، أي: إقراءِ الكتب، من: درَس الكتابَ، أقرأه.

[تعريف الفتوى والكلام في اشتقاقه]

(والفَتْوى)، أي: إبانةِ الحكم الشرعي، ومثلُه الفُتْيا، وهي في الأصل الإبانةُ مطلقًا، ومنه: ﴿أَفْتُونِي فِي أَمْرِي﴾ [النمل: ٣٢]، وعُرِّفتْ اصطلاحًا بالإخبار عن الحكم

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٥ـ ٢٦).

(٢) كذا في النسخ. ولم يذكر اللغة الثالثة.

على غير وجهِ الإلزام، وإخراجُ القضاء بالقَيد الأخير خطأٌ؛ لأن القضاءَ إنشاءٌ، لا إخبارٌ. قيل: إنها مأخوذةٌ من الفَتى، وهو الشابُّ القويُّ؛ لأنها جوابٌ في حادِثةٍ، أو إحداثِ حكمٍ، أو تقويةٌ لبيان مشكِلٍ، يعنى: أنَّه يُلاحَظُ فيها ما يُنبِئ عنه الفتَى من القُوَّة والحُدوث، لا أن المراد حقيقةُ الاشتقاق، كذا في «الحموية»(١).

وفيه تأمُّلٌ؛ لأن الاشتقاق عبارةٌ عن أخذِ لفظٍ من لفظ ثانٍ(٢) يُعتَبر في المأخوذ جميعُ الحروف الأُصولِ المأخوذِ منه مع الترتيب، وتَجعلُه مُوافِقًا للمأخوذِ منه في المعنى، سواء كان بينهما تفاوت في المعنى أو لا، وهذا تعريفُ الاشتقاق الصغير، والكبير هو الموافقة في الحروف دون الترتيب، والأكبر هو الموافقة في الحروف المُتناسِبة في المَخْرج، ولا يُشترط فيها موافقةُ المعنى.

ولا ريبَ إذا اعتُبِرت الفتوى، التي هي اسمُ مصدرٍ بمعنى إبانةِ الحكم، مأخوذةً من الفَتى، الذي هو اسمُ جِنس بمعنى الشابِّ القويِّ، باعتبار الموافقة له في معناه من القوة والحدوث: أنه يكون بينهما اشتقاقٌ؛ إذ لا يُعتبر في الاشتقاق اتحادُ المعنى، والاشتقاقُ هنا صغيرٌ لمُوافقتِها في الحروف والترتيب والمعنى، والموافقةُ في المعنى المُعتبَرةُ في مفهوم الاشتقاق أعمُّ من أن تكون بجَعْل معنى المُشتَقِّ منه للمُشتَقِّ، أو بجَعْله مُرجِّحًا لتسميةِ مُسمَّاه به، كما في «العِصام على شرح الوضعية».

وهو(٣) اشتقاقُ الفتوى من قبيل ما المعنى فيه مُرجِّحًا للتسمية.

وتحقيقُه: أن وجودَ المعنى في مُسمَّى المُشتقِّ قد يُعتبر من حيث إنه داخِلٌ في التسمية بالمُشتقِّ، كالأحمر، فإنه لذاتِ ما له الحُمرة، فيَطَّرِد في كل ذاتٍ

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٦).

(٢) كذا في (خ). وفي (ع) و(ح) و(ب): (بأن).

(٣) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (هل).

كذلك، وقد يُعتبر من حيث إنه مُصحِّحٌ للتسمية مُرجِّح لها من بين سائر الأسماء من غير دخولِه في التسمية، فلا يَطَّرِد كالقارورة، فإنَّها مُشتقَّةٌ من القرار للزُّجاجة المخصوصة باعتبار قرارِ المائع فيها، وهذا مُرجِّح للتسمية بها، فلا تُطلَق على كل ما هو مَقَرٌّ للمائعات، والفتوى مُشتقَّةٌ من الفتى؛ لأنه الحكمُ باعتبار معنى الحدوث والقوة، وهذا المعنى مُرجِّحٌ للتسمية بها ومُصحِّح لها، ولا يلزم أن يكونَ كلُّ ما كان فيه معنى الحدوث والقوة أن يُسمَّى بها.

(خُصوصًا)، مصدرُ خصَّه، على غير القياس، وهو منصوبٌ بالفعل المحذوف مع مُلاحَظة مفعولٍ به مُقدَّرٍ في نَظْم الكلام، والمعنى: أَخُصُّ أصحابَنا بالاتِّصاف بما ذُكِر خُصوصًا.

وقوله: (أنَّ أصحابَنا)، بفتح الهمزة، على تقديرِ لامِ التعليل تُعلِّل الاختصاصَ المذكور، أي: إنما خَصَّصتُ أصحابَنا بالاتصاف بما ذُكر لأن أصحابَنا أئمَّةُ مذهبِنا، كالإمام وصاحبَيه وسائرِ الآخِذين عنه.

(لهم خُصوصِيَّةُ)، بفتح الخاء وضمِّها، مصدرُ خصَّه أيضًا، أي: لهم اختصاصُ (السَّبْق)، أي: التقدُّم على غيرهم من أصحاب المذاهب، (في هذا الشَّأْن)، أي: الصفاتِ المتقدِّمة من كونِهم قِوَامُ الدِّين وقُوَّامُه، وإليهم المَفزع إلى آخر ما ذكَره، ومَن قصَره على التدريس والفتوى فقد قصَّر، وهذا من قَبيل قولِه:

ولكن بكَتْ قبلي فهيَّج لي البُكا بُكاها فقلتُ: الفضلُ للمتقدِّم

(والناسُ)، بالنَّصب، عطفٌ على مدخولِ «أنَّ»، فيكونُ عِلَّةً أُخرى للتخصيص، أي: خصَّصتُهم بما ذُكِر لأن الناس (لهم أتباعٌ)، أو بالرفع مُبتدأً، والجُملة حاليَّة، أي: لهم خُصوصِيَّةُ السَّبْق في هذه الصفات، والحالُ أن الناسَ

لهـم أتبـاعٌ، فيكون من تمـام العِلَّـة، والوجهُ الثاني أدخَـلُ في الاختصـاص وأتمُّ فيه.

والمراد بالناس: مَن بعدَ أبي حنيفة وأصحابِه.

والأتباع: جمعُ تبَع بالتحريك، وهو مَن يَمشي خلفَك ويأخذ بقولِك، والمرادُ: تبَعِيَّته في تأليفِ الفقه وتدوينِه، ويَقرُب من هذا المعنى ما قاله الإمام الشافعيُّ، كما في «طبقات الحنفية»[١]: (الناسُ في الفقه عِيالٌ)، ككِتاب، جمعُ عَيْل، وهو من يكون قُوتُه على غيره، أي: كالعِيال في تبَعِيَّتِهم له واقتدائِهم به واقتباسِهم المسائلَ من كُتُبه، والعِيالُ أخصُّ من الأتباع بهذا المعنى، فلذا لم يأتِ بالعاطف، وأظهَر في محلِّ الإضمار إشارةً إلى أنه كلامٌ مُستقِلٌّ ليس من كلامِ القائل الأوَّل.

[ترجمة الإمام أبي حنيفة النعمان]

(على) سِراجِ الأُمَّة وإمامِ الأئمة (أبي حنيفةَ) النُّعمانِ بنِ ثابت بن طاووس بن هُرْمُز، مَلِكِ بني شَيبان، وقيل: ثابت بن زُوطَى، بضمِّ الزاي وفتحِ الطاء، وقيل: بفَتْحِها والطاءِ المفتوحة، ابنِ ماه، من أهل كابُل، وقيل: من أهل بابل، وبغداد تُسمَّى ببابِل قديمًا، وعن أبي مُطيعٍ البلخيِّ: زُوطَى بنِ يحي بن راشِدٍ الأنصاري.

وروى الخطيبُ بسنده إلى إسماعيلَ بنِ حمَّاد بنِ أبي حنيفة أنه كان يقول: «أنا إسماعيلُ بنُ حمَّاد بنِ النُّعمان بن ثابت بن المرزبان، من أبناء فارس الأحرار، والله ما وقَع علينا رِقٌّ قطُّ. وذهب ثابتٌ إلى عليٍّ رضي الله عنه، وهو صبيٌّ، فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته، ونحن نرجُو الله أن يكون قد استجاب ذلك لعليٍّ رضي الله عنه»[٢]، وكذلل رُوي عن أخيه، وصاحبُ البيت أدرى بالذي فيه.

---

(١) «طبقات الحنفية» لابن الحنائي (ص ١٠١).

(٢) «تاريخ بغداد» (١٥/ ٤٤٥).

وكان رحمه الله حَسَنَ الوجه، حسنَ الثياب، طيِّبَ الرائحة، حسنَ المَجلس، شديدَ الكرَم، حسنَ المُواساةِ لإخوانِه، رَبْعةً من الرجال، تعلُوه سُمْرةٌ، حافِظًا للحديث، ولكنَّه قليلُ الرواية فيه؛ لأنه يشترِط في روايته وَعْيَ الراوي لما يَرويه من وقت التحمُّل إلى حينِ الأداء.

جالسَ حمَّادًا حتى مات ثمانِيَ عشرة سنةً، وسببُه أنه كان اشتغل في الكلام حتى برَع فيه، فجاءته امرأةٌ وسألَتْه: إذا أراد الرجلُ أن يُطلِّق امرأتَه للسُّنَّة كيف يُطلِّقُها؟ فلم يَدْرِ ما يقول، فأمَرها أن تسأل حمَّادًا ثم ترجِعَ إليه، فسألته، فقال: يُطلِّقُها وهي طاهرةٌ من الحيض والجِماع تطليقةً واحدةً، ثم يتركُها حتى تحيضَ حيضتَين، فإذا اغتسلَتْ فقد حلَّتْ للأزواج، فرجَعتْ وأخبرَتْه، فقال: لا حاجةَ لي في الكلام، وجلس إلى حمَّادٍ حتى مات، يعني: حمَّادا[1].

[مطلبٌ في كونِ أبي حنيفةَ تابعيًّا]

وأخذ عن عِدَّةٍ من الصحابة، نظَمهم بعضُهم بقوله:

أبــو حنيفــة زَيــنُ التــابعيــن روى	عــن جابـرٍ وابـنِ جـزء والرضى أنس
ومــعــقــل وحــريـثـي ووَاثِــلــة	وبنـتِ عَـجْـرد عـلم الطيبين قبس

وقد جمع مسانيدَه الخطيبُ أبو المُؤيد محمد بن محمود الخوارزمي، ورتَّبه على أبواب الفقه، وذكر فيه حديثًا رواه أبو يوسف عنه، قال رضي الله عنه: وُلدتُ سنةَ ثمانين، وحجَجْتُ مع أبي سنةَ سِتٍّ وتسعين، وأنا ابنُ سِتَّ عشرة سنةً، فلمَّا دخلتُ المسجدَ الحرام رأيتُ حلقةً عظيمة، فقلتُ لأبي: حلقةُ مَن هذه؟ قال: حلقةُ عبد الله بن جزء الزبيدي، صاحبِ رسولِ الله ﷺ، فتقدَّمتُ، فسمعتُه يقول: سمعتُ

(١) أي: حتى مات حمَّاد رحمه الله.

رسولَ الله ﷺ يقول: «مَن تفقَّه في دين الله كفَاه الله ما أهمَّه، ورزَقه من حيث لا يحتسِب»(١).

قال في «الإصابة»: «عبد الله بن جزء الزبيدي، هو عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي، ونُسِب إلى جدِّه»(٢).

وبالسَّند المُتَّصل إلى الإمام أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، قال: أخبرنا أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، عن عبد الله بن أبي(٣) حبيبة، قال: سمعت أبا الدرداء يقول: كنتُ رديفَ رسول الله ﷺ، فقال: «يا أبا الدرداء! من شهِد أن لا إله إلا الله، وأنِّي رسولُ الله: وجبَتْ له الجَنَّة»، قلت: وإن زنَى وإن سرق، قال: فسار ساعةً فعاد لكلامه، فقلتُ: وإن زنى وإن سرَق، قال ﷺ: «وإن زنَى وإن سرَق، وإن رغِمَ أنفُ أبي الدرداء»، قال: فكان أبو الدرداء يُحدِّث بهذا الحديث كلَّ جمعة على مِنبر رسول الله ﷺ، ويضَعُ إصبعَه على أنفِه، ويقول: وإن رغِمَ أنفُ أبي الدرداء(٤).

وأخرج البخاريُّ نحوَه في كتاب الاستئذان، عن أبي ذرٍّ بقصة طويلة(٥).

وعبد الله بن [أبي](٦) حبيبة هذا عدَّه الحافظ ابن حجر من الصحابة، قال في

---

(١) «جامع المسانيد» (١/ ٨٠).

(٢) «الإصابة في تمييز الصحابة» (٥/ ١٤٠).

(٣) قوله: (أبي)، ليس في النسخ، مثبت من «الآثار».

(٤) الحديث في كتاب «الآثار» للإمام أبي يوسف (ص ١٩٧)، باب الغزو والجيش، برقم (٨٩١). ولم أجده في «الآثار» للإمام محمد.

(٥) رواه في كتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك، برقم (٦٢٦٨).

(٦) هذه الزيادة من «الإصابة».

«الإصابة»: «واسمه الأدرع بن الأزعر(١) الأنصاري الأَوْسي، قال ابن أبي داود(٢): شهِد الحُديبية، ذكره البخاري وابن حبان وغيرهما في الصحابة، وقال البغوي: وكان يسكُن قباء»(٣)، انتهى.

والحاصل أنه(٤) أدركَ جماعةً من الصحابة بالاتفاق، فإنه وُلد بالكوفة سنة ثمانين، وبِها عبدُ الله بنُ أبي أوفى، فإنه مات بعد ذلك بالاتفاق، وبالبصرة أنسُ بن مالك، ومات سنة تسعين أو بعدها، وإنه رأى بعضَهم.

وأنكَر بعضُهم روايتَه، والحقُّ ما ذكرناه؛ فإن أصحابَه أثبتُوه بالأسانيد الصِّحاح الحِسان، وهم أعرفُ بأحواله، والمُثبِت العَدْلُ مُقدَّمٌ على النافي، فهو من التابعين، وهذا لم يثبُت لأحدٍ ممَّن عاصَره من أئمة الأمصار، كالأوزاعيِّ بالشام، ومالكٍ بالمدينة، والحمَّادَين بالبصرة، والثوريِّ بالكوفة، ومُسلمِ بن خالد الزنجي بمكة، واللَّيثِ بن سعد بمصر.

وأُكره رحمه الله تعالى على تولِّي القضاء، وضُرِب على رأسِه ضَرْبًا شديدًا في أيام مروان من قِبَل والِيه على العراق ابنِ هُبَيرة، فلم يَلِ، ومرَّ حمَّادٌ ابنُه يومًا على مَزْبلةٍ فبكى، فقيل له: لِمَ تبكي؟ فقال: ضُرِب أبي هنا اثنَي عشَر يومًا في زمن ابن هُبَيرة على توليةِ القضاء، فلم يَلِ، ولما أُطلق قال: كان عليَّ غمُّ والدتي أشدَّ من الضرب. وكان الإمام أحمدُ بن حنبل رحمه الله تعالى إذا ذكَر ذلك بكَى وترحَّم عليه، وخصوصًا بعد أن ضُرِب هو أيضًا على القول بخَلْق القرآن.

---

(١) في النسخ: (الأرعو). والمثبت من «الإصابة».

(٢) في النسخ: (أبو داود). والمثبت من «الإصابة».

(٣) «الإصابة» (٤/ ٤٧).

(٤) أي: أن الإمام أبا حنيفة.

ثم أكرَهَه أبو جعفر المنصور بعد ذلك، وفرَّ من الكوفة إلى بغداد، وحبَسه، وتُوفِّي في السجن، وأخرجه المنصورُ مرَّاتٍ من السجن وتوعَّده، ويقول: يا منصورا اتَّقِ الله، ولا تُوَلِّ مَنْ لا يخافُ الله، والله ما أنا بمأمونٍ في الرِّضَا، فكيف أكونُ مأمونًا في الغضَب؟

تُوفِّي ببغداد سنةَ مائةٍ وخمسين، فقيل: في شعبان، وقيل: في رجب، وقيل: في نصفِ شوَّال، ودُفِن في مقبرة الخَيزُران في الجانب الشرقيِّ، وبنَى على قبره مَشْهدًا وقُبَّةً عظيمة ومدرسةً للحنفية المَلِكُ السعيد أبو سعد محمدُ بن منصور الخوارزمي، مستوفي مملكةِ السلطان ملك شاه السَّلجُوقي، وفيه يقول الشريف أبو جعفر:

ألم ترَ أنَّ العلمَ كان مُبدَّدًا فجمَعَه هذا المُغيَّبُ في اللَّحْد
كذلك كانت هذه الأرضُ مَيْتةً فأنشَرها فعلُ السعيد أبو سَعْد[1]

وقيل: الباني لذلك هو آلب أرسلان[2] محمدٌ، والدُ المِلك شاه، ووُفِّق بأنَّ الباني الأوَّل بإذن الثاني.

وفضائلُه رحمه الله لا يُحيط بها قلَمٌ، ولا يُحصِيها ناطقٌ بفمٍ، وفي هذا القدر من التبرُّك بذكرِه كفايةٌ.

ثم أيَّد ما ذكَره من أن الناس عِيالٌ على أبي حنيفة بما نقَله مشتملا على مؤكِّداتٍ بقوله:

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٩/ ١٨٩).

(٢) في النسخ: (البارسلان). والمثبت من هامش نسخة (خ)، وكتب بعده «الأستاذ». ويظهر أن أحمد خيري نقله عن الكوثري.

[ترجمة الإمام الشافعي]

(ولقد أَنصَف)، من الإنصاف، وهو العَدْل، والاسم: النصَف، بالتحريك، أي: قال قَوْلا عَدْلا، الإمام المُطَّلِبِيُّ، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عثمانَ بنِ شافعِ بن السائب بن عبيد بن مزيد بن الهاشم بن عبد مناف، (الشافعيُّ)، نسبةً إلى جدِّه الثالث، المَكِّيُّ، نزيلُ مصر، وُلِد بغزَّة هاشم، قيل: بعَسْقَلان، سنةَ مائةٍ وخمسين، وحُمل إلى مكة وهو ابنُ سنتَين، روَى عن خلق كثير، وعنه خلقٌ كثيرون، حفِظ القرآنَ وهو ابنُ سَبْعٍ، و«المُوطَّأ» وهو ابنُ عَشْر، وأفتى وهو ابن خمس عشرة سنة، وتُوفِّي في آخِر رجب سنةَ مائتَين وأربع، وهو مُجدِّد المائة الثانية، كما قال السيوطي.

[فائدة في «حيث»]

(حيثُ قال)، أي: لأنه قال، وأصلُ «حيث» موضوعةٌ للمكان، وتُستعمَل في الزمان والتعليل مجازا، كما هنا.

(مَن أراد أن يَتبحَّرَ)، أي: يتوسَّع، من التبحُّر، وهو التوسُّع والتعمُّق، كذا قيل.

وأصلُ الصيغة للصَّيرُورة، كـ«تحجَّر الطِّين»، أي: صار حجَرًا صُلْبًا من غيرِ مَدخَلٍ للغير. فعليه: مَن أراد أن يصيرَ بحرًا، أي: كالبحر في الفقه، فإنه كثيرًا ما يُشبَّه العالِمُ بالبَحْر.

وقيل: أصلُ الصيغة للتكلُّف، فأُريد غايتُه، وهو الكمال والمبالغة؛ لأن المُتكلِّف يُبالِغ فيما يتكلَّفُه ويتأنَّقُ فيه، كما قيل في المُتكبِّر.

فالمعنى: مَن أراد أن يبلُغ (في الفقه)، الذي هو كالبحر، غايتَه وكمالَه: (فليَنظُرْ)، أي: يتأمَّل ببَصَره، (إلى كُتُب أبي حنيفة)، أي: أصحابِه، وإلا فليس له من الكتب إلا «الفقه الأكبر» في الكلام، كذا قيل، وفيه تأمُّلٌ.

قال ابنُ الشَّحْنة: «أوَّلُ مَن دوَّن علمَ الشريعة أبو حنيفة؛ لأن الصحابة ومَن بعدَهم لم يُصنِّفوا في علم الشريعة أبوابًا مُبوَّبَةً، ولا كُتُبًا مُرتَّبة، وإنما كانوا يعتمِدون على قُوَّة فهمِهم. فبدأ[1] بالطَّهارة، ثم بالصلاة، ثم سائرِ العبادات على الولاء، ثم المُعامَلات، ثم بكُتب المَواريث. قال بعض الشافعية: وتبِعه مالكٌ في «المُوطَّأ». وكُتُبه التي أشار إليها هي كتُبُ ظاهر الرواية في الفروع التي فرَّعها الإمامُ وجمَعها الإمام محمد: «الجامع الصغير»، و«الكبير»، و«المبسوط»، و«الزيادات»، و«السير الكبير»، انتهى.

فقد علمتَ منه أن هذه كتبُ أبي حنيفة، وهو الذي فرَّعها وبوَّبَها، ومحمدٌ جمَعها، فلا حاجةَ إلى ما قاله مِن أن الكلامَ على حذفِ مُضافٍ[2].

(كما مثَّله)، أي: هذا القولَ الذي قاله الإمام الشافعي، والتشبيه باختلاف المَحمَل، وإن كان قولُه عينَ قولِ المنقول عنه.

[ترجمةُ ابن وهبان صاحبِ «المنظومة»]

(ابنُ وَهْبان)، القاضي عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقيُّ، صاحب المنظومةِ الرائيَّة المُشهورة وشرحِها. وُلِد قبل الثلاثين وسبعِمائة، ومهَر في الفقه والعربيَّة والقِراءات والأدب، ودرَّس، ووليَ قضاءَ حَماة سنةَ سبعِمائة وسِتِّين، وعُزِل منه ثم أُعيد إليه، وتُوفِّي وهو بها قاضٍ سنةَ سبعِمائة وثمانٍ وسِتِّين، وكان محمودَ السِّيرة في قضائه، مشهورَ الفضيلة.

---

(١) أي: الإمام أبو حنيفة.

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٧).

[ترجمة حَرْملة بن يحيى التُّجِيبي]

(عن حَرْمَلة)، بفتح الحاء، ابنِ يحي بن عبد الله بن حرملة التُّجِيبي[١] ولاء، المصري، صاحب الإمام الشافعي رحمه الله، وكان أكثرَ أصحابِه إليه اختلافًا واقتباسًا منه، وكان حافظًا للحديث. صنف «المبسوط» و«المختصر». وروى عنه مسلمُ بن الحجَّاج، وأكثَرَ مِن ذكرِه في «صحيحه». تُوفِّي سنة ثلاثٍ وأربعين ومائتَين، وقيل: سنة أربع. والتُّجِيبيُّ: نسبةٌ إلى تُجِيب، اسمُ امرأة نُسِب أولادُها إليها.

[ثناء الأئمة على الإمام أبي حنيفة]

وقد روى المازِني عن الشافعي مثلَ هذا.

وقال الشافعي رحمه الله تعالى: ما رأيتُ أفقهَ من أبي حنيفة، ومَن أراد أن يتبحَّر في المغازي فهو عِيالٌ على محمد بن إسحاق، ومن أراد أن يتبحَّر في النحو فهو عِيال على الكسائي، ومن أراد أن يتبحَّر في تفسير القرآن فهو عيال على مُقاتِل بن سُليمان.

وعن حرملة، قال: سمعتُ الشافعيَّ يقول: الناس عِيال على هؤلاء الخمسة.

وقيل لمالك: هل رأيتَ أبا حنيفة؟ قال نعم؛ رأيتُ رجُلا لو كلَّمك في هذه السارِيةَ أن يجعلَها ذهَبًا لقامَ بحُجَّتِه.

وقال عبدُ الله بن المُبارَك: إن الأثر قد عُرِف، وإن احتِيجَ إلى الرأي: فرأيُ مالكٍ وسُفيانَ وأبي حنيفة، وأبو حنيفة أحسنُهم رَأْيًا وأدقُّهم فِطْنَةً، وأغوَصُهم على الفقه، وهو أفقهُ الثلاثة رضوانُ الله عليهم أجمعين.

---

(١) وهو مكتوب خطأ في النسخ، وفي هامش نسخة (خ) تصحيح عن الكوثري. والمثبت من «سير أعلام النبلاء» (١١/ ٣٨٩)، و«الأنساب» للسمعاني (٣/ ١٩ ـ ٢٠).

وطلب الشافعيُّ رحمه الله تعالى كتبَ محمَّدِ بنِ الحسن، فأنفذَها إليه، ومن جُملتها: «السِّيَر الكبير».

[تشبيه الإمام أبي حنيفة بأبي بكر الصِّدِّيق، وبيانُ وجه الشَّبَه]

ثم بيَّن ثمرةَ اختصاصِ السَّبْق بقوله:

(وهو)، أي: أبو حنيفة، (كالصِّدِّيق)، كسِكِّيت، كثير التصديق، لقبُ شيخِ الخُلفاء أبي بكر عبد الله بن عثمان بن أبي قُحافة رضي الله عنهما. ووجهُ الشَّبَه أن كُلًّا منهما ابتدَأ أمرًا لم يُسبَقْ إليه، فأبو بكر ابتدأ جمعَ القرآن بعد وفاته ﷺ، وأبو حنيفة ابتدأ تدوينَ الفقه.

رُوي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه، أنه قال: قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء، قالوا: وإنما لم يجمعه ﷺ لأنه كان يترقَّب نزولَ ناسِخٍ لبعض أحكامِه أو تلاوتِه، فلما انقضى نزولُه بوفاته: ألهَمَ اللهُ[1] الخلفاءَ الراشدين ذلك، فكان ابتداءُ ذلك بمَشورة عمرَ رضي الله عنه على يدِ الصِّدِّيق رضي الله عنه، وذلك أنه لما كثُر القتلُ بأهلِ اليمامة: أرسَل أبو بكر رضي الله عنه إلى زيد بن ثابت، فإذا عمرُ عنده، فقال أبو بكر: إن عمرَ أتاني، فقال: إن القتل قد استحرَّ بقُرَّاء القرآن، وإنِّي أخافُ أن يستحِرَّ القتلُ بالقُرَّاء في المواطن، فيذهبَ كثيرٌ من القرآن، وإنِّي أرى أن تأمُرَ[2] بجَمْع القرآن، فقلتُ لعُمرَ: كيف تفعلُ شيئًا لم يفعَلْه [رسول الله] ﷺ، قال عمر: هذا واللهِ خيرٌ، فلم يزَلْ يُراجِعُني حتى شرَح الله صدري لذلك، وقال له أبو بكر رضي الله عنه: إنَّك رجلٌ شابٌّ عاقِلٌ، لا نَتَّهِمُك، وقد كنتَ كاتِبَ الوحي لرسولِ الله

---

(١) في النسخ هنا زيادة قوله: (جمعه)، وليس في «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، الذي ينقل المؤلف عنه، ولا تستقيم معه العبارة.

(٢) في النسخ: (تأتوا). والمثبت من «صحيح البخاري».

ﷺ، فتتبَّعْ القرآنَ، فَاجْمَعْه، قال زيدٌ: فواللهِ لو كلَّفُوني بنقلِ جبَلٍ من الجبال: ما كان أثقلَ عليَّ ممَّا أمرني به، فتتبَّعتُ القرآن جميعَه من العُسُب والصِّحاف وصُدور الرِّجال، ووجدتُّ آخرَ سُورة التوبة مع أبي خُزَيمة[1] الأنصاري، لم أجِدْها مع غيره، وكانتُ الصُّحُف عند أبي بكر، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهم[2].

وكان عمر يقول: من تلقَّى من رسول الله ﷺ شيئًا من القرآن فليَأْتِني به، وكانوا يكتبونه في الصُّحف والألواح والعُسُب، وكان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شاهدان[3]، [وهذا يدلُّ على أن زيدًا كان لا يكتفِي لمُجرَّد وِجدانه مكتوبًا حتى يشهد به مَن تلقَّاه سَماعًا، مع كون زيدٍ كان][4] يحفَظ القرآنَ جميعَه في حياة النبي ﷺ، ولكن كان يفعل ذلك احتياطا[5].

قال السيوطي: «قد كان القرآنُ كُتِب [كلُّه] في عهد رسول الله ﷺ، لكن غير مجموع في موضعٍ واحد، ولا مرتَّب على السُّوَر»[6]، فترتيبُ السُّوَر كان باجتهاد الصحابة. وأما ترتيب القرآن، فلا شبهةَ في كونه توقيفيًا؛ للإجماع والنصوص المترادِفة. وقد نُقل أن ترتيب الآيات في سُوَرها واقعٌ بتَوقيفه ﷺ وأمرِه من غير

---

(١) في النسخ: (حمزة). والمثبَت من «صحيح البخاري».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، برقم (٤٩٨٦).

(٣) رواه ابن أبي داود في «كتاب المصاحف» (ص ٦٢)، باب جمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه القرآن في المصحف.

(٤) ما بين المعقوفتين مستدرك من «الإتقان» للسيوطي. وهنا في النسخ زيادة قوله: (فكان زيد رضي الله عنه)، وحذفتها لتستقيم العبارة.

(٥) انظر: «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ٢٠٥).

(٦) «الإتقان» (١/ ٢٠٢).

خلافٍ بين المسلمين، وكانَ إذا نزل عليه شيءٌ دعا بعضَ مَن يكتُب، فيقول: «ضَعُوا هذه الآياتِ في السورة التي يُذكَر فيها كذا»(١).

ونقل السيوطيُّ أن القرآن جُمِع ثلاثَ مرَّات، الأُولى: بحَضْرة النبي ﷺ، فقال: روَى الشيخان عن زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: «كنَّا عند رسول الله ﷺ نُؤلِّف الرِّقاع من القرآن»، والثانية: بحضرة أبي بكر رضي الله عنه، على ما ذكرنا، والثالثة: في زمن عثمان رضي الله عنه، فإنه تولَّى كَتْبه في المصاحف(٢).

وأبو حنيفة أوَّلُ مَن تولَّى جمعَ الفقه وترتيبِه على أبوابه، ووضعِ كلِّ مسألة في بابِها، والجامِعُ له محمَّدٌ في الكتب، كما تقدَّم عن ابن الشَّحنة، فقولُ مَن قال: «ويُحتمَل أن يكون وجهُ الشَّبَه أنَّ أبا بكر أوَّلُ مَن آمَن من الرجال(٣)، وأنه الظاهر؛ لأن القرآن بعدما جُمِع لا يُتصوَّر جمعُه ثانيا»(٤)، كلامٌ بارِدٌ؛ إذ لا مناسبةَ في وجه الشبَه الذي ذكره، وظهورُه بما ذكَره أبرَدُ، كيف، والقرآنُ قد جمَعه في المصاحف عثمانُ، فقد تُصُوِّر جمعُه ثانيًا، والله أعلم.

(له)، أي: لأبي حنيفة رضي الله عنه، (أجرُه)، أي: ثوابُ تدوين الفقه، (وله أيضا (أجرُ مَن دوَّن الفقهَ)، أي: جمَعه في الكتاب، وهو من التدوين، أي: جعله في الدِّيوان، بكَسْر الدال، وفتحُها لغةٌ، وقيل: الفتحُ خطأٌ، وهو اسمٌ للكتبة، مُعرَّب من «دِيوَانَه» للمجنون أو للشيطان، سُمُّوا به لحِذْقِهم بالأمور ووُقوفِهم على الجَليِّ

---

(١) انظر: «الإتقان» (١/ ٢١٦). وروى الحديث ابن أبي داود في «كتاب المصاحف» (ص ١١٥)، باب خبر قِران سورة الأنفال بسورة التوبة.

(٢) انظر: «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ٢٠٢)، فما بعده.

(٣) أي: وأن أبا حنيفة أول من دوَّن الفقه.

(٤) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٢٨).

والدفينِ، ثم سُمِّي به مكانُهم، وأُطلِق على الدَّفْتر، ثم قيل لكلِّ كتابٍ، وقد يَختصُّ بشِعرِ شاعِرٍ مُعيَّن، فمعانيه خمسةٌ، كذا في «شرح الشفاء» للشهاب[١].

(وألَّفه)، عطفُ تفسير على «دوَّن»، أو عطفُ خاصٍّ على عامٍّ، فكما أن للصِّدِّيق أجرَ مَن جمَع القرآنَ وكتَبه في المصاحف إلى يوم القيامة، كذلك لأبي حنيفة، له أجرُ من دوَّن الفقهَ وجمَعه في الكُتب إلى يوم القيامة.

وأصلُ هذا قولُه عليه الصلاة والسلام: «مَن سنَّ سُنَّةً حسَنةً فله أجرُها وأجرُ مَن عمِل بها إلى يومِ القيامة»[٢]، وقولُه: «فله أجرُها» أي: أجرُ عمَلِها، والإضافةُ لأدنى مُلابَسة، «وأجرُ مَن عمل بها» أي: مثلُ أجرِه من غير أن ينقُصَ من أجره شيءٌ، ولا شكَّ أن كُلًّا منهما، أي: الصِّدِّيق وأبي حنيفة قد سنَّ سُنَّةً حسَنة.

وقوله: (وإن المشايخَ)، عطفٌ على مدخولِ «إنَّ» أيضا، أي: إنما خصَّصتُ أصحابَنا بالاتِّصاف بما ذُكر لأن المشايخ... إلخ، وهذا ناظرٌ إلى قوله: «وقُوَّامُه، وبِهم ائتلافُه وانتظامُه»، وإن لم يكن عِلَّةً لكلِّ ما تقدَّم.

والمشايخُ: جمعُ شيخ، وهو مَن استبان فيه السِّنُّ، أو مَن بلَغ خمسين أو إحدى وخمسين إلى فوق، أو إلى الثمانين، وله جموعٌ ذُكِرت في «القاموس»[٣]، والمراد بهم هنا: العلماء، وإن لم يبلُغوا هذا السِّنَّ.

---

(١) عبارة «نسيم الرياض» للشهاب الخفاجي هكذا: «والديوان، بكسر الدال المهملة، وقد تفتح. منهم من قال: إنه فارسي معرب، وأصله جمع «ديو»، وهو العفريت، شبه به أهله، وقيل: إنه عربي من التدوين، وهو الكتابة...، ويجمع على دواوين ودياوين، وهو مجتمع الصحف والكتاب للسلاطين...، ويطلق على نفس الدفتر والكتاب».

(٢) رواه بنحو هذا اللفظ ابن ماجه في «سننه»، أبواب السنة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، برقم (٢٠٣).

(٣) «القاموس المحيط»، باب الخاء، فصل الصاد (ص ٢٥٤).

أي: علماءنا (الكِرامَ)، جمعُ كريم، وهو وَصفٌ جامِعٌ لكلِّ خَيرٍ وشرَف، وضِدُّه اللَّئيم، وفي العُرف بمعنى الجوَاد، وضِدُّه البخيل.

[تعريف التأليف وبيان التصنيف والفرق بينهما]

(قد ألَّفُوا)، التأليف: جعلُ الأشياء الكثيرِ بحيث يُطلَق عليها اسمُ الواحد، سواء كان لبعضها نسبةٌ إلى بعض بالتقدُّم والتأخُّر أو لا، فهو أعمُّ من الترتيب الاصطلاحي؛ لأنه يُعتبَر فيه أن يكون لبعض أجزائه تلك النسبةُ.

والتصنيف: جعلُ كلِّ صِنفٍ على حِدَةٍ، فإنْ رُوعِيَ مع ذلك معنى التأليف: فهو أخصُّ منه، وإلا فهو مُباينٌ.

وأما قولُ بعضهم: المؤلِّف مَن يَجمَع كلامَ غيره، والمصنِّف مَن يجمع مُبتكَراتِ أفكارِه، فالظاهر أن هذا اصطلاحٌ، وإلا فلا يترتَّب على تعريفهما؛ إذ حقيقةُ التأليف لا تختصُّ بجَمْع كلامِ الغير، قال ناقلا عن بعضهم: إن واضِعَ العلم أولى باسم المُصنِّف من المؤلِّف، وإن صحَّ فيه أيضا؛ لأن العلم مطلقا بمعنى الإدراك جنسٌ، وما تحته من الظنِّ واليقين نوعٌ، فواضِعُ العلم لمَّا لاحَظ الغايةَ المقصودَ له، فوجَدها تترتَّب على العلم بأحوال شيءٍ أو أشياء من جهةٍ خاصَّة وضعه ليَبحَث عن تلك الجهة، فقيَّد ذلك النوعَ بعارِضٍ كُلِّيٍّ، فصار صِنفًا، ويقال لواضِعه: صنَّف العلم، أي: جعَله أصنافًا مُتناسِبة، فهو باسم المصنِّف أنسبُ وأوفقُ[1]، انتهى.

وفيه تطويلٌ، بل العلمُ مطلقا جنسٌ للعلم الموضوع، وذلك العلمُ صِنفٌ منه، كما في «التحرير»[2]، قال شارحه ابن أمير بادشاه: «ولم نقل: نوع؛ لأن العلوم

(١) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٢٩)
(٢) «تيسير التحرير»، المقدمة، في تعريف علم الأصول (١/ ١٨)

المُدوَّنة كلَّها ترجع إلى نوع من العلم المطلق، وهو العلم المتعلِّق بالمسائل المتحدة باعتبار الموضوع والغاية، والصِّنفُ كُلِّيٌّ مُندرِجٌ تحت حقيقةِ النوع المُقيَّدِ بعارضٍ غيرِ شخصيٍّ»(١)، انتهى.

[تعريف الاختصار والتطويل]

وقولُه: (ما بينَ مُختصَرٍ ومُطوَّلٍ)، أي: تآليف، منها مُختصَر ومنها مُطوَّل، هذا هو المرادُ من هذه العبارة، والعبارةُ لا تفيده.

والاختصارُ: تقليلُ اللفظ وتكثيرُ المعنى، وهو الإيجاز، كما في «المفتاح»(٢).

والتطويـل: زيـادةُ اللفـظ على المراد مـن غير أن يتعيَّـن الزائد، فـإن تعيَّن فهو الحَشْـو. أي: متحدان مفهوما(٣).

وهـو(٤) أداءُ المقصـود بأقلَّ من عبـارةٍ تعارَف [عليهـا](٥) الأوسـاطُ، وقيل: إن الاختصـار لا يكـون إلا مـع الحَذْف، فهـو أخصُّ منـه، ويُطلَق الاختصـار على كون المقـام خليقًا بأبسـطَ ممـا ذُكِر فيه.

وجعل في «المفتاح» طُرُقَ الاختصار بإطلاق المُسنَد وعدمِ تأكيدِه، وحذفِ المُسنَد والمُسنَد إليه وغيرِهما مُفرَدًا وجُملةً، وطُرقَ التطويل: تأكيدَه، وتَذْيِيلَ(٦)

---

(١) «تيسير التحرير» (١/ ١٨).

(٢) انظر: «تلخيص المفتاح» مع «عروس الأفراح» (١/ ٥٧٥).

(٣) قوله: (أي: متحدان مفهوما)، كذا في النسخ، ولم يظهر لي وجهه، ولعله مقحم.

(٤) أي: الإيجاز، كما في «تلخيص المفتاح».

(٥) زيادة مقدرة لاستقامة العبارة.

(٦) في النسخ: (تذييله). ولعل الصواب ما أثبت.

المُسنَد إليه أو المُسنَد مما يتعلَّق به، وتعقيبَ جملةٍ بأُخرى مُؤكِّدة[١].

[تعريف المتون والشروح]

وقوله: (من مُتون)، وما عطف عليه بيان لـ«ما»، جمعُ مَتْن، وهو لغةً: الأصل يُسمَّى الظَّهْرُ به لأنه أصل البدن، نُقِل في اصطلاحهم إلى الأصل المُبيَّن بالشُّروح والحوَاشي.

(وشُروحٍ)، جمعُ شرح، وهو لغةً: بَسْطُ اللحم ونحوه أو توسِعتُه، أُريد به مُطلق التوسعة، أو هو موضوعٌ للتوسعة مطلقا، ومنه: شرَحتُ الكتاب، إذا بيَّنتَه وفسَّرته لأنه يتوسَّع يُمنةً ويُسْرة[٢].

(وفتاوى)، جمعُ فَتْوى، وهي إبانةُ الحكم الشرعيِّ، كما تقدَّم.

[تعريف الاجتهاد]

(واجتهدوا)، أي: بذَلُوا جهدهم، ومن الاجتهاد، وهو لُغةً: بَذْلُ المجهود لنَيل المقصود، وشرعًا: بذلُ الفقيه وُسْعَه في المسائل الاجتهاديَّة لتحصيل الظنِّ بحُكمٍ شرعيٍّ.

[تعريف المذهب]

(في المذهب)، أي: في تقرير مسائلِه وتحريرِها، وهو موضِعُ الذَّهاب، أي: المرور، وحاصِلُه الطريق، نُقِل إلى الأحكام الاجتهاديَّة لأنها طُرُقُ المجتهدين يَمُرُّون عليها بإقدام عُقولِهم، وعُرْفًا: ما اختصَّ به المجتهِد من الأحكام الشرعية

(١) انظر: «تلخيص المفتاح» مع «عروس الأفراح» (١/ ٥٨٦) فما بعده.

(٢) وفي (م): (يتوسع بمبيِّنه ومُفسِّره).

الفرعية الاجتهادية[١]. وإذا عرَّفت مذهبَنا بخصوصه قلت: هو ما اختصَّ به إمامُنا من الأحكام الشرعية... إلخ.

وعرَّفه بعضُهم بأنه: الأحكامُ الشرعية الاجتهاديَّة وأسبابُها وشرائطُها وموَانِعُها، والحُجَجُ المُثبِتةُ للأسباب والشروط والموَانع.

واعتُرِض بأنَّ «هذا تعريفٌ بالمُبايِن، فلا يصح؛ لأن الأحكام الشرعية نفسَها ليست مذهبَ المجتهِد، وإنما مذهبُه المسائلُ الاجتهادية التي يكون ذلك الحكمُ من جملةِ مَبادئِها التصوُّرِيَّة»[٢].

وفيه: أنه لا يخفَى أن مذهبَ أبي حنيفة مثلا معناه: المسائلُ التي أدَّاه اجتهادُه إلى الحكم فيها بثُبوتِ محمولاتِها لمَوضُوعاتِها، مستخرَجةً من الأدلَّة التفصيلية، والمبحوثِ فيها، والمقصودُ بالحكم هو إثباتُ الحكم الشرعي، والتمايُز بين المذاهب إنما هو في الأحكام الثابتة للموضوع، لا في الموضوع، كالوِتر، فإنَّ أبا حنيفة يقول: إن حكمَه الوجوبُ، والشافعي يقول: حكمُه السُّنِّية، فنظرُ المجتهِدِ في اجتهاده قَصْدًا إنما هو بيانُ الأحكام، واختصاصُه إنما هو بالأحكام الثابتة للأفعال، فهي مذهبُه، نعم؛ الأحكام نفسُها ليست بمذهبِه ولا مذهبِ غيره، ولكنَّ الحكمَ الخاصَّ بفعلٍ خاصٍّ هي مذهبُه باعتبار أنه أدَّاه اجتهادُه إلى الحكم بها على الفعل، وهذا معنى «الاجتهاديِّة» المُعرَّفة بما تقدَّم، ولم يقُلْ بأنه الأحكامُ الشرعية فقط، بل ضمَّ إلى ذلك الاجتهادية، ولا ريبَ أنَّها مذهبُه.

والحاصل: سلَّمْنا أن مذهبَه المسائلُ الاجتهادية، ولكن لا نُسلِّم أنه تعريفٌ

---

(١) المستفادة من الأدلة الظنية، كما في «غمز العيون» (١/ ٣٠).

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ٣٠).

بالمُباين؛ لأنه لما كان المقصودُ منها الحكمَ، وبه يحصُل التمايُز بين مذهب أبي حنيفة وغيرِه من المذاهب: عرَّفه به، فأطلَقوا المذهبَ على بعضِ أجزاء القضية لأنه المقصودُ والمبحوثُ عنه، وهو ظاهر.

واعترِض أيضًا بأن «البحثَ عن السبب والمانع والشرط والحُجَّة ليس بوظيفةِ المجتهد، وإنما وظيفتُه قصدًا وأصالةً هو البحثُ عن الأحكام، سواء كانت أحكامَ الأدلة أو الأسباب أو الشروط أو الموانع»(١)، انتهى.

وفيه بحث؛ لأنا لا نُسلِّم أن البحث عن السبب والمانِع والشرط ليس بوظيفةِ المجتهد، كيف! وهي من الأحكام الشرعية الوضعية، فإنه كما يَبحَث عن الحكم التكليفيِّ كذلك يَبحَث عن الحكم الوَضعي، إن لم نقُلْ بأنَّ الحكم الوضعيَّ داخِلٌ في التكليفيِّ، وإن قلنا به فالأمرُ أظهر.

وقوله: إنما وظيفتُه قصدًا وأصالةً هو البحث عن الأحكام: لا يضُرُّ أن تكونَ(٢) مذهبَه؛ لأنه يَبحث عنها، وإن لم يكُنْ بالقصد.

وقوله: سواء كانت أحكامَ الأدلة أو الأسباب أو الشروط أو المَوانع، لا يخفَى ما في هذا التعميم من المُنافاة للحصر؛ لقوله بأنَّ البحث عنها ليست بوظيفةِ المجتهد، وهو ظاهرٌ.

وحاصِلُ التعريف الأوَّل أنه أدخَل في الأحكام الأحكامَ الوضعية، فاكتفى بقوله: إنه الأحكام الشرعية الاجتهادية، والثاني لم يكتفِ بذلك، فأراد الإشارةَ إلى التفصيل فيها والخلافِ الواقعِ فيها، فذكَرها.

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٣٠).

(٢) أي: الأحكام.

وأما الحُجَج المُثبِتةُ لها، فإدخالُها في المذهب فيه خفاءٌ، إلا أنه أنسَبُ بمعناه اللُّغوي؛ لأنه الطريقُ، والمُجتهِد في اجتهاده طريقُه الأدلَّة من حيث إثبات الأحكام واستخراجها، فالمذهب على هذا عبارةٌ عن الأحكام الاجتهادية عن أدلَّتِها، لأنَّهما خاصَّان بالمجتهد.

فإن قيل: لا يصِحُّ ما قلتَه؛ لأنه قال: الحُجَجُ المُثبِتة للأسباب والشروط والموانع، لا مُطلَق الحُجَّة، قلتُ: يمكن أن يقال: إنه يُفهَم منه ذلك بطريق الدلالة؛ لأنه إذا كان من مفهومِ المذهب أدلَّةُ الأسباب وأخَوَيها، وهي غيرُ مقصودةٍ بذاتِها: فأدلَّةُ المقصود بالذات ـ وهي الأحكامُ ـ أولى بالدخول في المفهوم، تأمَّلْ.

وقوله: (إلا أني)، استدراكٌ متعلِّق بـ«ألفوا واجتهدوا»

(لم أرَ لهُم)، أي: أعلَمْ أو لم أُبصِرْ، (ما يَحكِي)، أي: كتابًا يُشابِه.

[ترجمة الإمام تاج الدين السبكي]

(كتابَ الشيخ تاجِ الدِّين)، أبي النصر، عبدِ الوهَّاب بن الإمام أبي الحسن علي الأنصاري، (السُّبْكِيِّ)، صاحب «جَمْعِ الجوامع»، الذي أربَى فيه على الأوائل والأواخر.

وُلد بالقاهرة سنةَ سبعٍ وعشرين وسبعِمائة، وحضر بها علىٰ جماعة، ثم قدِم دمشق مع والده سنة ثلاثين، وسمِع بها من جماعة، واشتغل على والده والحافظِ المِزِّيِّ، ولازَم الحافظ الذهبيَّ وتخرَّج به، [وطلب بنفسه ودأَبَ][1].

وأجازه ابنُ النقيب بالإفتاء وكان سِنُّه ثماني عشرة سنة، وأفتَى ودرَّس وحدَّث وصنَّف، وناب عن والده بعد وفاةِ أخيه القاضي حسين.

---

(١) في النسخ: (ودأب بنفسه). والمثبت من «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٣/ ١٠٥).

ثم اشتغل بالقضاء بسُؤال والده في شهر ربيع سنة ست وخمسين، ثم عُزِل مدةً لطيفة، ثم أُعيد، ثم عُزِل بأخيه بهاءِ الدين، وتوجَّه إلى مصر على وظائفِ أخيه، ثم أُعيد إلى القضاء. ووليِ خطابةَ الجامع بدمشق بعد وفاة ابنِ جماعة، ثم عُزِل وحصلت له مِحنةٌ شديدة، وسُجِن بالقلعة نحوًا من ثمانين يوما، ثم عاد إلى القضاء.

ودرَّس بمصر والشام في عَدَّة مَدارس، فبالشام بالعادِليَّة الكُبرى، والعزيزية، والغزالية، والعَذْراوية، والشاميتَين، والناصِريَّة، والأَمِينية، ومَشْيَخةِ دار الحديث الأشرفية.

قال الذهبيُّ[1] بعد أن أثنى عليه: «جرى عليه من المِحَن ما لم يَجْرِ على قاض قبله، وحصل له من المَناصب ما لم يحصل لأحد قبله».

تُوفِّي شهيدًا بالطاعون سنة إحدى وسبعين وسبعِمائة.

والسُّبكيُّ نسبةٌ إلى سُبكة، قريةٌ من أعمال المنُوفية.

(يشتمِل على فُنون)، صفةُ «كتابًا»، أو حالٌ من «كتابَ الشيخ»، أو مفعولٌ ثانٍ لـ«رأى»، إن كانت عِلْمية.

والفنونُ: جمع فَنٍّ، وهو النوع والضَّرْب.

وقولُه: (في الفقه)، صفتُها، والاشتمالُ المذكور مـن اشتمال الكلِّ عـلى الأجزاء، وهو عبارةٌ عن الإحاطة والشمول على وجهٍ يُراعَى فيه ما يليق به من التقديم والتأخير، أي: رتَّبه عليها، أو من اشتمال الدالِّ على المدلول، أو الظَّرْف على المظروف.

---

(١) القائل لهذا الكلام ابن كثير، لا الذهبي، كما نقله عنه ابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية» (٣/ ١٠٥)، وابن حجر في «الدرر الكامنة» (٢/ ١٦٦)، وابن العماد في «شذرات الذهب» (٦/ ٢٢٠).

[ذكرُ سببِ تأليف الكتاب]

(وقد كنتُ لمَّا وصَلتُ في «شرح الكَنْز») المُسمَّى بـ«البحر الرائق شرح كَنْز الدقائق».

[تعريف التبييض عند المؤلِّفين]

(إلى تَبييضِ البيعِ الفاسد)، هو في اصطلاح المؤلِّفين كتابةُ ما يُؤلِّفونه على وجهِ الضَّبْط والتحرير، من غير شَطْبٍ، بعد كتابتِه كيفَما اتَّفق، أي: بعد أن حرَّرتُ «البحرَ»، ووصَلتُ في تحريره وضبطِه وكتابتِه إلى باب البيع الفاسد.

(ألَّفتُ كتابًا مُختصَرًا في الضوابط)، جمعُ ضابط، وهو، على ما سيذكُره، ما يجمَع فروعًا من باب واحدٍ، بخلاف القاعدة، فإنَّها ما تجمَعُها من أبوابٍ شتَّى.

(والاستثناءات)، أي: المُخرَجات من تلك الضوابط، جمعُ استثناءٍ، بمعنى المُستثنَى.

(وسمَّيتُه)، أي: الكتابَ المختصَر، (بالفوائد)، جمعُ فائدة، وتقدَّم معناها لغة واصطلاحا، (الزَّينيَّة)، نسبةٌ إلى زَين، علَمٍ للمُصنِّف، لا زينِ الدين، وأن النسبة فيه إلى أوَّلِ جُزءِ المُركَّبِ الإضافي، على ما هو قاعدةُ النِّسبة؛ فإن جميعَ مَن ذكَره لم يذكُرْه بالإضافة. وقد يقال: إنهم ذكَرُوه على الاختصار من المركَّب الإضافي، فقيل: زين الدين، أو زين العابدين، كما في «شرح» شيخِ مشايخنا.

[ترجمة ابن نُجَيم مؤلِّفِ «الأشباه والنظائر»]

والمؤلِّف هو: زَينُ بنُ إبراهيمَ بنِ محمدِ بن محمد بن محمد بن بَكْر، الشهيرِ بابنِ نُجَيم، اسم لبعضِ أجداده، العلامةُ الفاضل، الذي لم تكتحِلْ بمثله عينُ الأوَاخر والأوَائل.

اشتغل، ودأبَ، وتفرَّد، وتفنَّن، وأفتى، ودرَّس، وساعَده الحظُّ في حياته وبعد وفاته، ورُزِق الحظَّ في سائر مؤلَّفاتِه ومُصنَّفاته، فما كتب ورَقةً إلى وأتعَب الناس في تحصيلها.

وُلد سنةَ ستٍّ وعشرين وتسعِمائة بالقاهرة، وأخَذ عن علمائها، وتفقَّه بالشيخ أمين الدين بن عبد العال الحنفيِّ، والشيخ أبي الفَيض السلمي، والشيخ شرَفِ الدين البلقِيني، وشيخ الإسلام أحمد بن يونس الشهير بابن الحلَبي.

وأخذ علمَ العربية والعقلية[1] عن جماعةٍ كثيرين، منهم: الشيخُ العلامة نورُ الدين الدَّيلمي المالكي، وكان من عبادِ الله الصالحين، والشيخ العلامة شقير المغربي، أحدِ تلامذة عالِم الربع المعمور، كما هو في أوصافِه مشهورٌ، الشيخ محمد مغوش التونسي المغربي.

وانتفع به خلقٌ كثير، منهم: أخوه العلامة عمر صاحبُ «النهر»، والعلامة محمد الغزي التمرتاشي صاحب «المِنَح».

ولمولانا المؤلِّف: «البحر الرائق»، وصل فيه إلى أثناء الدَّعاوى والبيِّنات[2]، وله «مختصر التحرير»، كما سيجيء، و«شرح المنار»، و«الرسائل الزَّينيَّة»، و«الفتاوى الزَينيَّة» التي رتَّبها ابنُ بنتِه محمد.

وأما تعاليقُه على هوَامش الكتب وحواشِيها، وكتابتُه على أسئلة المُستفتين[3]،

---

(١) كذا في النسخ.

(٢) ذكر ابنه في مقدمة «الرسائل الزينية» والتميمي في «الطبقات السنية» أنه وصل فيه إلى أثناء كتاب الدعوى. قال في «كشف الظنون» (٢/ ١٥١٦): «لكن في النسخ المتداولة ما يدل على أنه بلغ إلى باب الإجارة الفاسدة».

(٣) في (ع) و(ب) و(ح): (المستفيدين).

والأوراقُ التي سوَّدها بالمباحِث الرائعة، فشَيءٌ لا يمكن حَصْرُه، ولولا مُعالَجة الأجَل قبل بُلوغ الأمَل لكان في الفقه وأصوله خُصوصًا، وفي سائرِ الفُنون: أُعجُوبةَ الدَّهر.

توفي سنة سبعين وتسعِمائة، وقال تلميذُه العلَميُّ: إن وفاته كانت في سنة تسعٍ، بتقديم التاء، وسِتِّين وتسعِمائة، وإن وِلادته كانت سنةَ ستٍّ وعشرين وتسعِمائة. ودُفن بالقرب من السيِّدة سكينة، رحِم الله رُوحَه ونوَّر ضَرِيحَه[1].

قولُه: (في فقه الحنفية)، متعلِّقٌ بمحذوفٍ، حالٍ من «الفوائد».

(وصَل) ذلك الكتابُ المُسمَّى بـ«الفوائد الزينية» (إلى خمسِمائة ضابطٍ)، أي: انتهى إليها وجمَعها.

[تعريف الإلهام]

(فألُهِمتُ)، أي: أُلقِي في رَوعِي، والمُلهِم هو الله تعالى، وعلامتُه أن يَنشرِح له الصدرُ، ولا يُعارِضُه خاطِرٌ آخَرُ.

(أن أضَعَ)، من الوضع، وهو لغةً: جعلُ الشيء في حَيِّز، وفي الاصطلاح: تعيينُ الشيء للدَّلالة على المعنى، أو تعيينُ اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، أو على المعنى مطلقًا، كما هو مُبيَّنٌ في محلِّه.

والمراد أن أجعَلَ (كتابًا) وأُؤَلِّفَه بحيث يبقى في مكان، أو أُعيِّن ألفاظًا بإزاء معانٍ تدلُّ عليها، وأَخُصُّها بها.

(على النَّمَط)، أي: طريقِ الكتاب، (السابقِ)، أي: كتاب الشيخ تاج الدين، (مُشتمِلًا على سبعةِ فُنون)، كما أن كتاب الشيخ تاجِ الدين كذلك، (يكونُ هذا المُؤلَّفُ)، أي: «الفوائد الزينية»، (النوعَ الثاني منها)، أي: الفنون السبعة، أي: بمنزلتِه

(١) انظر: «الطبقات السنية» (٣/ ٢٧٥ _ ٢٧٦).

لا أن يكون عينَه، فإن فيه ضوابطَ لم تُذكَرْ فيه، فلا يَستغنِي أحدُهما عن الآخَر.

[مَطلبٌ في الفنِّ الأوَّل]

الفنُّ (الأوَّل) من الفُنون السَّبعة: (معرفةُ القواعد التي يُرَدُّ إليها) الفُروعُ المُستخرَجة منها، (وفرَّعوا الأحكام)، أي: أحكامَ الفروع، (عليها)، أي: القواعد.

[طريقُ استعمال القياس المَنطقي للتفريع على القواعد]

أي: استَخْرجُوها منها بضمِّ قضيةٍ صُغْرى سهلةِ الحُصول إليها لتُنتِجَ أحكامَ الجُزئِيَّات، مثلا:

لا ثوابَ إلا بالنية، قاعِدةٌ، أي: قَضِية كُلِّية يتعرَّف منها أحكامُ جُزئيَّاتِ موضوعِها، وهذا معنى قولِهم: هي قَضية كُلِّية تصلُح أن تكون كُبْرى لصُغْرى، سهلةَ الحصول، ليخرُج الفرعُ من القُوَّة إلى الفِعل.

وموضوعُ تلك القاعدة هي الأفعال التي لم تقترِنْ بالنيِّة أو تقترنُ بها؛ لأن معنى «لا ثوابَ»: لا شيءَ من الأفعال بمُثابٍ عليه إلا مع الاقترانِ بالنِّية؛ لأن الموضوع في الفقه للبحث هو الأفعال، ولا ريب أن الأفعال المذكورة كُلِّيٌّ تحته جُزئيَّاتٌ كثيرة، منها: الوضوءُ مثلا، فنحمِل عليه ذلك الكُلِّيَّ، أَعنِي: الأفعال، فيَنتظِم لنا قَضِيةٌ موضوعُها جُزئِيٌّ من جُزئيَّاتِ موضوعِ القاعدة، ومحمولُها نفسُ موضوعِها، ومعنى هذه القضية سهلةُ الحصول؛ لأنها من قَبيل حَمْل الكُلِّيِّ على الجزئي، وهو أسهلُ من حمل الكُلِّيِّ على شيءٍ عامٍّ؛ لأن معرفة «زيدٌ فاعِلٌ» أسهلُ من «كلُّ فاعِلٍ مرفوعٌ»، كذا في «حاشية السيد للمطالع».

ولا شكَّ أن لموضوع هذه القضية السَّهْلةِ أحكامًا، فإذا أردنا معرفةَ تلك

الأحكام: نضُمُّ تلك القضيةَ الصُّغرى إلى تلك الكُبْرى، فيَنتظِم شكلًا هكذا: الوضوءُ عمَلٌ، ولا شيءَ من الفعل بمُثابٍ عليه إلا بالنية، أو هذا: الوضوءُ عملٌ، وكلُّ عملٍ يُثاب عليه بالنية، فهذا الوضوءُ يُثابُ عليه بالنية، فهذه النتيجةُ التي خرَجتْ بهذا الاستنتاج حكمُ ذلك الجُزئيِّ الذي يُحمَل عليه الكُلِّيُّ، والقضية الكُلِّية مُشتمِلةٌ على أحكامِ جُزئيَّاتِها بالقُوَّة، فهي أصلٌ للأحكام، والأحكامُ المُستخرَجةُ فروعٌ لها، واستخراجُها عنها بتحصيلِ تلك الصُّغرى وضَمِّها إليها تُسمَّى: تفريعًا.

فقولُه: «التي يُرَدُّ إليها وفرَّعُوا الأحكام... الخ»، صفةٌ كاشِفةٌ للقاعدة بمعنى التعريف الذي ذكرناه، والردُّ إليها بمعنى أن القاعدة أصلٌ مُشتمِلةٌ على الفروع التي هي الأحكام، وهي مُندرِجةٌ تحتها؛ فإن قولَنا: كلُّ إنسان حيوان، مشتمِلٌ بالقُوَّة على: زيدٌ حيوان، وعمرو حيوان، وهكذا.

وقولُه: «وفرَّعوا... الخ»، بيانٌ للاستخراج، فكأنَّه قال: معرفةُ القواعد التي هي القضايا المُشتمِلة على أحكامِ جُزئيَّات موضوعِها بالقوَّة، ويتعرَّف منها أحكامُ تلك الجزئياتِ بضَمِّ صُغْرى إليها؛ ليخرُج ذلك الفرعُ من القُوَّة إلى الفِعل، فسقط ما اعترضه عليه بعضُهم[1].

والمرادُ بالمعرفة هنا: العِلمُ، وإلا فالمعرفةُ إدراكُ الجزئيات، سواء كان مفهومُها جُزئيًّا أو قضيَّةً جُزئية، والعلمُ إدراكُ الكُلِّيات، سواءٌ كان مفهومُها كُلِّيًّا أو قضيَّةً كُلِّية، فيَعُمُّ كلَّ منهما التصديقَ والتصوُّرَ، وقيل: المعرفةُ إدراكُ البسائطِ باعتبار تصوُّرِها، أو التصديقِ، والعلمُ إدراكُ المُركَّبات تصوُّرًا أو تصديقًا.

وأصلُ هذا الاختلاف مَبنيٌّ على ما قال النُّحاة: إن المعرفةَ تنصِبُ مفعولا

---

(١) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٣٢).

واحدًا، والعلمُ ينصِبُ مفعولَين، فقالوا: لو لم يختلِفْ معناهما لم يختلِفْ مُتعلَّقُهما، فبنَوا على ذلك القولَ الأوَّلَ والثاني؛ لأن متعلِّقَ المعرفة واحدٌ، والعلمِ مُتعدِّدٌ، وإن اختلف وجهُ التعدُّد، والوَحْدة في الثاني؛ لأن متعلَّق العلم فيه المركَّب، وإن كان واحدًا باعتبار أنه مُتعلِّقُ علمٍ واحدٍ؛ لامتناع تعلُّقِه بمَعلومَين، وفي اللُّغويِّ من حيث إنه متعلِّق التصوُّر، والوَحْدةُ في متعلِّق المعرفة من حيث البساطة، وفي اللغوي من حيث كونه تصوُّرًا واحدًا، سواء كان مركَّبًا أو بسيطا، كذا في «حواشي المطالع».

لكن قال ابنُ سِينا في «فُصول النحاة»: «إن كلَّ مَعرفة وكلَّ علمٍ إما تصوُّرٌ أو تصديقٌ»، وهذا يدلُّ على الترادف.

وفيه: أن اللازمَ من كلامه هذا الاتحادُ في الصدق، لا الاتحادُ في المفهوم، حتى يكونا مُترادِفَين، على أنه يمكن أن يكون العلمُ والمعرفة بمعنى حصول الصورة في العقل مطلقا، أو أن العلم والمعرفة فيهما بمعنى الاصطلاح الأوَّل، أو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة والمعرفة بمعنى إدراك الجُزئيِّ أو البسيط، أو المعرفة بمعنى حصول الصورة، والعلم بمعنى إدراك الكُلِّيِّ أو المركَّب.

ولا يصِحُّ أن يكون العلم فيه بمعنى التصديق والمعرفةُ بمعنى التصوُّر؛ لئلا يلزم انقسامُ الشيء إلى نفسه وإلى غيره، ولم يثبُت استعمالُهما مُتساوِيَين، لا في العُرف، ولا في اللُّغة.

ومثلُ هذا ما وقع في عبارة ابنِ الحاجب، حيث قسَّم العِلم إلى مُفرَدٍ ومُركَّب، فإن العلم فيه بمعنى حُصول الصورة مطلقا، وهو معنًى آخَرُ للعلم.

ثم إن المعرفة تُطلَق أيضا على معنيَين آخَرَين:

أحدُهما: على الإدراك الذي بعد الجهل.

والثاني: أنَّها تطلق على الأخير من إدراكَين لشيءٍ واحدٍ، يَتخلَّل بينهما عدَمٌ.

والعلمُ لا يُعتبَر فيه شيءٌ من هذَين القِسمَين، ولذا لا يُوصَف الباري تعالى بالعارِف، ويُوصف بالعالِم.

وبُحِث فيه بأنا لا نُسلِّم الملازمة؛ لأن أسماءَه وصفاته توقيفيَّةٌ على الأصحِّ، فعدمُ الوصف بها لعدم الإذن في ذلك، لا لاستدعاءِ المعرفة سابقةَ الجهل، على أنّا نمنع بطلانَ التالي لما ورد: «تعرَّفْ إلى الله في الرَّخاء يَعرِفْكَ في الشِّدَّة»[1]، بل المعرفة لا تستدعي سابقةَ جهلٍ؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣]، فلو لم يتقدَّم العلمُ لم يَتعارَفُوا.

(وهي)، أي: القواعدُ ومعرفتُها، (أصولُ الفقه)؛ لأنه إدراكُ القواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الفقه، أو القواعدُ التي يُتوصَّل بها إليه، لكن تحصيل القاعدة الكُلِّية يَتوقَّف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام، وبيان شرائطِهما وقيودِهما المُعتبَرة في كُلِّية القاعدة، فالمباحِثُ المُتعلِّقة بذلك هي مطالبُ أُصول الفقه، وتَندرِج كلُّها تحت العلم بالقاعدة، على ما شرحه في «التوضيح»[2] بما لا مزيد عليه.

(في الحقيقة) ونفسِ الأمر، والحقيقةُ: ذاتُ الشيء وماهِيَّته.

(وبها)، أي: بالقواعدِ أو بمعرفتِها، (يَرتقِي)، أي: يبلُغ، (الفقيهُ)، أي: المُقلِّد في الفقه، وفي اصطلاح الأُصول: هو المُجتهِد.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك»، برقم (٦٣٠٣)، والبيهقي في «شعب الإيمان»، باب الرجاء من الله تعالى، برقم (١٠٤٣).

(٢) «التوضيح» مع «التلويح»، المقدمة، تعريف أصول الفقه باعتباره لقبا (١/ ٣٤).

[تعريف المجتهد]

(درجـةَ)، أي: مَرتَبة، (الاجتهـاد)، وهو بذلُ الفقيه الوُسْـعَ لتحصيل ظنٍّ بحُكم شـرعيٍّ، والمـرادُ بـه: أن يصيرَ لـه ملَكـةً، فيَقدِر بهـا على اسـتنباط الأحـكام. وفيه: أن المجتهـد يَتوصَّـل بالقواعـد إلـى الفقـه الـذي هو العلـمُ بالأحـكام مـن[1] أدلَّتِها الأربعـة، والمُقلِّـد يتوصَّـل بقواعـده إلـى مسـائلِ الفقـه، لا إلـى الفقـهِ نفسِـه، نعم؛ تحصيـلُ تلـك القواعد الكليـة -لو قُلنا: إنهُ مـن الأصول- يتوقَّـف على البحث عن أحـوال الأدلـة والأحكام، وبيـانِ شـرائطِهما وقُيودِهمـا المُعتبَـرة في كُلِّيـة القاعدة، وشـرائطِ الاجتهـاد، مـن أن يكون حاوِيًا لمعرفـة قدرِ ما يتعلَّق بالأحـكام من الكتاب والسُّـنَّة، بمعانيهمـا اللُّغوية والشـرعية، وبأقسـامِه[2] من الخـاصِّ والعامِّ والمُشتَرَك والمُجمَـل، وغيرِ ذلك من الناسـخِ والمنسـوخ، وأن يعرفَ وُجوهَ القياس بشـرائطِها وأحكامِهـا وأقسـامِها والمقبولِ منهـا والمـردود، وأن يعرف الإجمـاعَ ومواقِعَه، كلُّ ذلـك ليتوصَّل إلى الاسـتنباط الصحيـح، وأين هذا مـن معرفة هذه القواعـد ومعرفةِ الاسـتنباط منها؟

ومقصودُه رحمه الله: معرفةُ القواعد واستخراجُها من الأدلة بالشروط التي ذكرناها، وذا لا يكون إلا للمُجتهِد؛ إذ بها، بعد تحصيلِها مما ذُكر، يبلُغ درجةَ الاجتهاد، لا أن معرفتَها ومُزاوَلة الاستخراج منها بتفريعِ الأحكام عنها بالضَّمِّ المتقدِّم يبلُغ درجة الاجتهاد، فإنه لا يبلُغ بذلك شيئًا منه، نعم؛ رُبَّما يقال: إنه يبلُغ درجة الاجتهاد في الفتوى، المُشار إليه بقوله:

---

(١) في (ع): (عن).

(٢) أي: أقسام الكتاب العزيز.

[تعريف المُفتِي وبيان من يجوز له الإفتاء]

(ولو) كان ذلك الاجتهادُ الحاصل من مُزاوَلة القواعد (في الفَتْوى)، وهو[١] القادرُ على استخراج أحكامِ الحوادِث التي لم يَنُصَّ عليها الإمامُ وأصحابُه من قواعِدهم وأُصولهم. قال في «التحرير»: «وهذا هو المُعبَّر عنه بالمجتهد في المذهب»، قال: «والمُحقِّقون أنه يجوز إفتاؤُه[٢] إن كان مُطَّلِعًا على مَأخَذِ مذهبِ المُجتهد، أهلًا للتخريج؛ لما نُقل عن أبي يوسف وزفرَ وغيرِهما من أئمَّتنا: لا يحِلُّ لأحدٍ أن يُفتِي بقولنا ما لم يَعلَمْ من أين قُلنا، وعبارةُ بعضِهم: مَن حفِظ الأقاويلَ ولم يعلَم الحُجَج لا يَحِلُّ له أن يُفتِي فيما اختُلف فيه، وينبغي أن يُحمَل على هذا[٣]، وإلا فالإفتاءُ بنقلٍ عمَّا في المذهب يُقبَل، بشرائطِ قُبول الرواية من العدالة وغيرها اتفاقًا»، كما في «شرح التحرير»[٤].

وقال مؤلِّفُه الكمالُ في «شرح الهداية»: «قد استقرَّ رأيُ الأُصوليِّين أن المفتي هو المجتهد. فأما غيرُ المجتهد ممَّن يحفَظ أقوالَ المجتهد، فليس بمُفتٍ، والواجب عليه إذا سُئل أن يذكُر قولَ المجتهد على سبيل الحِكاية. فعُرِف أن ما يكون [في زماننا] من فتوى الموجودِين ليس بفتوى، بل هو نقلُ كلامِ المفتي ليأخُذَه المُستفتي، ولا بد له من أحد الأمرين: إما أن يكون له سنَدٌ فيه، أو يأخُذَه من كتابٍ معروف مُتداوَلٍ، ككُتب محمد بن الحسن ونحوِها من الكتب المشهورة

---

(١) أي: المفتي.

(٢) أي: تخريجًا.

(٣) أي: على الإفتاء تخريجًا.

(٤) انظر: «تيسير التحرير»، المقالة الثالثة في الاجتهاد، مسألة: إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد (٢٤٩/٤).

للمجتهدين؛ لأنه بمنزلة الخبر المتواتر [أو المشهور]، وكذا ذكر الرازي. فعلى هذا، لو وُجِد[١] بعضُ الكتب النَّوادر في زماننا لا يصِحُّ عَزْوُها إلى مُحمَّد، ولا إلى أبي يوسف؛ لعدم الشُّهرة والتداوُل، نعم؛ إذا وُجد النقلُ في كتاب مشهور، كـ«الهداية» و«المبسوط»، كان ذلك تعويلا على ذلك الكتاب»[٢]، انتهى.

والمختارُ أن الراوي عن الأئمة إن كان عدلا، فهِمَ كلامَ الإمام، ثم حكى للمُقلِّد قولَه: فإنه يُكتفَى به، وقيل: الصوابُ إذا وُجد عالِمٌ لا يَحِلُّ الاستفتاءُ من غيره، وإن لم يكُنْ في بلده وناحِيتِه إلا مَن لم يبلُغْ درجة أهلِ العلم فلا ريبَ أن رجوعَه إليه أولى من الإقدام على العمل بلا عالِم؛ لما فيه من البقاء على الحِيرة والجهالة، كذا في «التيسير شرح التحرير»[٣].

[ذكر طبقات علماء المذهب]

قال المحقِّق شيخُ الإسلام أحمدُ بن الكمال: «لا بد للمُفتي المقلِّد أن يعلَم حالَ مَن يُفتِي بقوله، ولا نَعنِي نحن بذلك معرفتَه باسمِه ونسَبِه إلى بلدٍ من البلاد؛ إذ لا يُسمِن ذلك ولا يُغنِي من جوع، بل لا بد من معرفته في الرِّواية، ودرجته في الدِّراية، وطبقَتِه من طبقات الفقهاء؛ ليكُونَ على بصيرةٍ في التمييز بين القائلَين المُتخالِفَين، وقدرةٍ كافيةٍ في الترجيح بين القولَين المُتعارِضَين.

الأُولى: طبقاتُ المُجتهِدِين في الشرع، كالأئمَّة الأربعة رضوانُ الله عليهم أجمعين، ومن سلَك مسلكَهم في تأسيس قواعدِ الأصول، وبه يمتازون عن

---

(١) في النسخ هنا زيادة (في).
(٢) «فتح القدير»، كتاب أدب القاضي (٧/ ٢٥٦).
(٣) «تيسير التحرير»، المقالة الثالثة في الاجتهاد، مسألة: إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد (٤/ ٢٥١).

المُعارِضين في المذهب ويُفارِقونَهم، كالشافعيِّ ونظائره المخالِفين لأبي حنيفة في الأحكام.

الثانية: **طبقات المجتهدين في المذهب**، كأبي يوسُفَ ومُحمَّدٍ وسائرِ أصحاب أبي حنيفة، القادِرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التي قرَّرها أستاذُهم أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الأحكام، وإن خالَفوه في بعض أحكام الفروع، لكن يُقلِّدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المُعارِضين في المذهب ويُفارقونهم، كالشافعيِّ وغيره، المُخالِفين له في الأحكام، غيرِ مُقلِّدين له في الأصول.

الثالثة: **طبقةُ المجتهدين في المسائل التي لا رِوايةَ فيها عن صاحبِ المذهب**، كالخصَّاف، وأبي جعفر الطحاويِّ، وأبي الحسن الكَرْخي، وشمسِ الأئمة الحَلَواني، وشمسِ الأئمة السَّرَخْسي، وفخرِ الإسلام البَزْدَوي، وفخرِ الدين قاضي خان وأمثالِهم؛ فإنهم لا يقدِرون على شيءٍ من المُخالَفة في الأصول ولا في الفروع، لكنَّهم يستنبطون الأحكامَ في المسائل التي لا نصَّ فيها، على حسب أصولٍ قرَّرها ومُقتضى قواعدَ بسَطَها.

الرابعة: **طبقة أصحابِ التخريج من المُقلِّدين**، كالرازيِّ وأضرابِه؛ فإنَّهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا، لكنَّهم - لإحاطتهم بالأصول وضَبْطِهم للمَأخَذ - يَقدِرون على تفصيل قولٍ مُجمَلٍ ذي وجهَين، وحُكمٍ مُبهَمٍ مُحتمِلٍ لأمرَين، منقولٍ عن صاحب المذهب أو عن أحدٍ من أصحابه المجتهدين، برأيِهم ونظَرِهم في الأُصول والمُقايَسة على أمثاله ونظائرِه من الفروع، وما وقع في «الهداية» من قوله: كذا في تخريج الكرخي، كذا في تخريج الرازي، من هذا القَبيل.

الخامسة: طبقة أصحابِ الترجيح من المُقلِّدين، كأبي الحسن القُدوري، وصاحبِ «الهداية» وأمثالِهما، وشأنُهما تفضيلُ بعض الروايات على بعضٍ آخَرَ بقولهم: هذا أَولى، وهذا أصحُّ روايةً، وهذا أرفَقُ بالناس.

والسادسة: طبقة المُقلِّدين القادِرين على التمييز بين الأقوَى والقوِيِّ والضعيف، وظاهِرِ المذهب والرِّواية النادِرة، كأصحاب المُتون المُعتبَرة من المتأخِّرين، مثل صاحب «الكنز»، وصاحب «المختار»، وصاحب «الوقاية»، وصاحب «المجمع»، وشأنُهم أن لا يَنقُلوا الأقوالَ المَردُودةَ والرواياتِ الضعيفة.

السابعة: طبقة المُقلِّدين الذين لا يقدرون على ما ذُكِر، ولا يُفرِّقون الغَثَّ من السَّمين، ولا الشِّمالَ من اليمين، بل يَجمَعون ما يَجِدون كحاطبِ ليلٍ، فالوَيْلُ لهم ولمَنْ قلَّدهم كلَّ الوَيل»[1]، انتهى.

---

(١) ذكر ابن كمال باشا تقسيمه هذا في رسالته: «دخول ولد البنت في الموقوف على الأولاد» (ص: ١٢٠)، الرسالة رقم (٣١) من المجلد الثالث المنشور ضمن «مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا» الذي طبعته دار اللباب. وقد نقل تقسيمَ ابن كمال باشا هذا ابنُ الحنائي في «طبقات الحنفية» (ص ٩٣ ـ ٩٧) وأقرَّه، ثم أورَده المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي في «الطبقات السنية» (١/ ١٢) بحروفه، وقال: «وهو تقسيم حسن جدا»، ثم ذكره الملا علي القاري في كتابه «شَمّ العَوَارِض في ذمِّ الرَّوَافِض» (ص ١٨٣ - ١٨٦) مقِرًّا له، ثم أعاده العلامة ابن عابدين نصًّا في شرح منظومته المسماة «عقود رسم المفتي» (ص ٤٤ ـ ٥٠) وفي مقدمة «حاشيته» على «الدر المختار» (١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٦)، وأقرَّه فيهما.
غيرَ أنَّ هذا التقسيم لم يَسْلم مِن النقد، فأول من اعترض على هذا التقسيم الشيخ شهابُ الدين هارون بن بهاء الدين المَرْجَانِي في كتابه «ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق» (ص ١٩٠)، فانتقده بتمامه، ثم تابعه الإمام اللكنوي في «النافع الكبير» (ص ٨ ـ ٩) ومقدمته على «عمدة الرعاية» (١/ ٨ ـ ٩) و«التعليقات السنية على الفوائد البهية» (ص ٢٣٠)، ثم نقل الرافعي في «تقريراته» على «رد المحتار» كلام اللكنوي من «النافع الكبير»، كالمؤيد له. وانتقده من المتأخرين أيضا العلامة بخيت المطيعي في «رسالته في بيان الكتب المعول عليها» (ص ٨٦)، والكوثري في «حسن التقاضي».

إذا علمتَ ذلك، فالآن لم يبقَ من هذه الفِرَق إلا الفِرقةُ الأخيرة، فضلًا عن أن يبلُغ بمعرفة هذه القواعد رُتبةَ الاجتهاد، ولو في الفتوى، والله سبحانه أعلم.

ثم إن المصنِّف أقرَّ بالاعتراف بعدمِ وُصولِه إلى تلك المَرتبتَين، فقال:

(وأكثرُ فُروعِها)، أي: القواعد، (ظفِرتُ)، أي: فُزْتُ (به)، من الظَّفَر، وهو الفوزُ بالمطلوب.

[حكمُ النقل والإفتاء من الكتب الغريبة وذكرُ بعضِها]

(في كُتُبٍ غَريبة) عند بعض الناس؛ لعدم اهتمامه بتحصيلِها، لا مطلقا، وإلا فقد صرَّح في بعض كتبه، ونقلناه عن الكمال[1] وابنِ الكمال[2]، أنه لا يجوز النقلُ من الكتب الغريبة التي لم تَشتهِر، ولم يُعلَمْ حالُ مُصنِّفِها.

ومن الكتب الغريبة: «ملا مسكين شرح الكنز»، و«القهستاني»؛ لعدم الاطِّلاع على حالِ مُؤلِّفيهما، أو لنقلِ الأقوال الضعيفة، كصاحب «القُنية»، أو لاختصارٍ مُخِلٍّ كـ«الدُّرِّ المُختار شرح تنوير الأبصار» للحَصْكفي المفتي، و«النهر» لأخي المُصنِّف، و«العيني شرح الكنز».

قال شيخُنا صالح الجينيني: إنه لا يجوز الإفتاءُ من هذه الكتب إلا إذا عُلِم المنقولُ عنه والاطلاع[3] على مَأخَذِها، هكذا سمعتُه منه، وهو علَّامةٌ في الفقه مشهورٌ، والعُهْدةُ عليه.

---

(١) أي: ابن الهمام.

(٢) أي: ابن كمال باشا.

(٣) أي: وبعد الاطلاع.

وقال العلامة قاسم: «ولا تغترَّ بأبحاثِ شيخِنا ابنِ الهُمَام إذا خالَفَ المنقولَ»[١]، والله أعلم.

(أو عثَرتُ)، بفتح الثاء المُثلَّثة، من باب «نصَر»، من العُثور، وهو الاطِّلاع على الشيء، ومن باب «كرُم»، ومصدرُه العِثار، بمعنى: الزلَّة.

(به)، أي: عليه، وعُدِّي بالباء لتضمُّنه معنى الظفَر، فيُشكِل العطفُ بـ«أو»، تأمَّل.

(في غيرِ مَظِنَّتِه)، بكَسْر الظاء المشالة[٢]، مَفْعِلةٌ من الظَّنِّ، وقياسُها فتحُ الظاء، لكن كُسِرت لأجل التاء، قاله ابنُ هشام اللخميُّ[٣]، أي: في غير المكان الذي يُظَنُّ أنه فيه، أي: في غير بابِه، بل ذُكرت في أبوابٍ أُخَر لمُناسَبةٍ.

(إلا أنه بحَولِ الله وقُوَّتِه)، استدراكٌ مُتعلِّقٌ بـ«ظفِرتُ به في كُتبٍ غَريبة، أو عثَرتُ به في غير مَظِنَّته»، وقَع به توهُّمٌ أن المسائل التي وقعت في الكُتب الغريبة أو في غيرِ مَظِنَّتها تكون ضعيفةً.

والحَوْلُ: القُدرة على التصرف.

---

(١) في هامش نسخة (خ) تعليق هنا: (قوله: ولا تغتر بأبحاث شيخنا. لا يخفى أن شيخه مجتهد اجتهادا مطلقا، كما صرح به في «البحر»، فأبحاثه تعد مذهبا له مغايرا لمذهب أبي حنيفة، وللحنفي أن يقلد المجتهد، فلا مانع من تقليدها، كما تقتضيه الأصول، فافهمها، وراجعها في محلها تعلم الحقيقة، والله الموفق، انتهى).

(٢) كذا في النسخ.

(٣) كذا في النسخ. وابن هشام اللخمي: هو أحمد بن عبد الله بن هشام اللخمي، المغربي، الفاسي، المقرئ، الناسخ، ابن الحطيئة. المتوفى ٥٦٠هـ. انظر ترجمته في: «إنباه الرواة» (١/ ٧٤)، «سير أعلام النبلاء» (٢٠/ ٣٤٤)، «الوافي بالوفيات» (٧/ ٨٠).

والقُوَّة: القدرة، وهي صفةٌ تؤثِّر على وِفق الإرادة، وهو مُتعلِّق بما بعده، قُدِّم للحَصْر.

[منهجُ ابن نجيم في «الأشباه والنظائر»]

أو بـ«أقول»[١]، أي: أقولُ قولا مُثبتًا[٢] بحولِ الله وقُدرته، (لا أنقُل) منها (إلا لقولَ (الصحيحَ المُعتمَد في المذهب)، أي: بحسب ما عنده أو «غالبًا، وإلا فقد قَل الأقوالَ الضعيفة، بل وقع له أنه حكى خلافَ المنقول، فيجب التنبُّه له عند لإقراء والإفتاء[٣]»، كذا في «حاشية البيري»[٤].

(وإن كان) ما ذُكِر فيها (مُفرَّعا على قولٍ ضعيف أو روايةٍ ضعيفة)، فيقتضي لعطفُ بـ«أو» أن الروايةَ غيرُ القول، إلا أن يُرادَ بالقول أقوالَ بعض المشايخ لمُخرَّجة، تأمَّل.

(نبَّهتُ على ذلك) القولِ والرواية الضعيفة؛ لأن العملَ بالمرجوح خلافُ لإجماع، وليس لأحدٍ أن يُفتي بالأقوال المرجوحة إلا أن يَنُصَّ على الأخذ به، وقيل: يجوز العملُ بالقول الضعيف في حقِّ نفسِه إذا كان له رأيٌ، وأما العاميُّ فلا.

وفي «نهاية النهاية» لابن الشَّحنة: «إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي، حكى ذلك ابنُ عبد البرِّ عن أبي حنيفة»، انتهى.

وقوله: (غالبًا)، قيدٌ في التنبيه، منصوبٌ على أنه صفةُ مصدرٍ محذوف، أي: تنبيهًا غالبًا، وأما نصبُه بنَزْعِ الخافِض ففيه أنه غيرُ قياسيٍّ.

---

(١) أي: قوله: (بحول الله وقوته)، متعلق بـ«أقول».

(٢) في (خ): (ملتبسا).

(٣) وقلَّ من يُدرك ذلك، كما في «البيري».

(٤) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٥٢).

[أصولٌ في الإفتاء]

اعلم أن ما اتفق عليه أصحابُنا في الروايات الظاهرة يُفتَى به قطعًا، واختلف فيما اختلفوا فيه، «والأصحُّ: أنه يُفتى بقول الإمام على الإطلاق[١]، ثم بقول الثاني، ثم بقول الثالث، ثم بقول زفر، ثم بقول الحسن»، «سِراجية»[٢]، وصحَّح في «الحاوي القُدْسي»[٣] قُوَّة المَدرك، ومتى كان في المسألة قولان مُصحَّحان: جاز الإفتاءُ والقضاءُ بأحدهما.

[علامات الإفتاء]

وفي أوَّل «المُضمَرات»: «وأما العلاماتُ للإفتاء، فقوله: وعليه الفتوى، وبه يُفتَى، وبه نأخُذ، وعليه الاعتمادُ، وعليه العمَلُ اليوم، وعليه عملُ الأمة، وهو الصحيحُ، أو الأصحُّ، أو الأظهرُ، أو الأشبَهُ، أو الأوجُه، أو المُختار، ونحوها»[٤].

وقال الخيرُ الرَّمْلي: «لفظ «الفتوى» آكَدُ من لفظ «الصحيح» و«الأصحُّ» و«الأشبَه» وغيرها، ولفظ «به يُفتَى» آكَدُ من «الفتوى عليه»، و«الأصحُّ» آكدُ من «الصحيح»، و«الأحوطُ» آكدُ من «الاحتياط»»[٥].

لكن في «شرح المُنية» للحلَبي: «أن «الصحيح» آكد من «الأصحِّ»؛ لأنه متفقٌ عليه بخلافه، والأخذُ بالمُتَّفق أولى».

وفي «أدب المُفتِين»: إذا ذُيِّلت روايةٌ في كتاب مُعتمَد بـ«الأصح»، أو

---

١) في هامش نسخة (م): (قوله: على الإطلاق، أي: سواء انفرد وحده في جانب أو لا، انتهى).

٢) «الفتاوى السراجية»، كتاب أدب القاضي (ص ٦٠٢).

٣) انظر: «الحاوي القدسي»، كتاب الحيرة، فصل: إذا اختلفت الروايات عن الإمام (٢/ ٥٦٢).

٤) انظر: «جامع المضمرات»، مقدمة المصنف (١/ ٦٢).

٥) «الفتاوى الخيرية»، مسائل شتى (٢/ ٢٣١).

«الأَولى»، أو «الأرفَق»، ونحوِها: فله أن يُفتِي بها وبُمخالِفِها أيضًا أيًّا شاء. وإذا ذُيِّلت بـ«الصحيح»، أو «المأخوذ»، أو «به يفتى»، أو «عليه الفتوى»: لا يفتي بمخالفه إلا إذا كان في «الهداية»: «هو الصحيح»، فيُخيَّر، ويَختار المُفتي الأقوى عنده والأصلحَ»، انتهى.

«ولا فرق في هذا بين القاضي والمفتي إلا أن القاضي مُلزِمٌ، والمُفتي مُخبِرٌ، والقضاءُ والإفتاء بالقَول المرجوح جهلٌ وخَرْقٌ للإجماع»، «در مختار»[١].

وفي «الخلاصة» نقلا عن «الأقضية»: «عن عبد الله بن المبارك: ينبغي أن يأخذ بقول أبي حنيفة، وإن كان أحدهما مع أبي حنيفة: يأخذ بقولهما البتَّة»[٢]، إلا إذا كان الواحدُ اصطلح المشايخُ على الأَخْذ بقوله، فيَتَّبع اصطلاحَهم، كما اختار أبو اللَّيث قولَ زفر في قُعود المريض في الصلاة، أنه يقعُد كما يقعُد المُصلِّي في التشهُّد؛ لأنه أيسَرُ له، وأفتى الصدرُ الشهيد بقوله[٣]: إن الوكيلَ بالتقاضي أو الخُصومة ليس بوكيلٍ بالقبض، وعند الثلاثة: وكيلٌ بالقبض، قال: والفتوى اليوم على قول زُفرَ لظُهور الخيانة في الوُكَلاء.

[حكاية أبي طاهر الدَّبَّاس مع الهرَوِيِّ في حفظ القواعد]

(وحُكِي أن الإمام) محمدَ بنَ محمدِ بنِ سفيان (أبا طاهِر الدَّبَّاس) الفقيه، قال ابنُ النجَّار: إمامُ أهل الرأي بالعراق، درَس الفقه على القاضي أبي خازم[٤] صاحبِ

---

(١) «الدر المختار»، المقدمة (ص ١٦).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب القضاء، بداية الفصل الثاني في أدب القضاة والحكام (٤/ ٦ـ٧).

(٣) أي: بقول زفر.

(٤) في النسخ: (حازم)، بالحاء المهملة. ولعل الصواب: (خازم) بالخاء المعجمة، كما أثبتُّه. فقد ضبطه هكذا (بالخاء المعجمة) كلٌّ من: ابن ناصر الدين في «توضيح المشتبه» (٣/ ٢١)، والقرشي =

بَكْرٍ العمِّيِّ[1]. وكان من أهل السُّنة والجماعة صحيحَ المعتقد، تخرَّج به جماعةٌ من الأئمة، وهو من أقران أبي الحسن الكَرْخي، موصوفٌ بالحفظ ومعرفة الروايات، يَضِنُّ بعلمِه ويَبخَل به.

ولِي القضاءَ بالشام، ومات بها، وقيل: إنه ترك التدريسَ آخِرَ عمرِه، وسار إلى الحِجاز، وجاوَر مكة المشرَّفة، وفرَّغ نفسه للعبادة إلى أن أتاه أجَلُه.

وسُئل عن قول الصُّوفية: إن النظَر إلى الوجه الحسَن كالنظر إلى البُستان الحسَن، قال: نعم؛ إذا نظَر للوجه الحسَن للعبرة، كما يُنظَر إلى البستان للنُّزهة: حلَّ ذلك له.

ومن شِعره:

وإذا طلبتَ العلمَ فاعلَمْ أنه ... حمل فانظُرْ أي شيء تحمِل

وإذا علمتَ بأنه مُتفاضِل ... فأشغِلْ فُؤادَك بالذي هو أفضلُ

والدَّبَّاس منسوبٌ إلى بيع الدِّبْس بيعًا أو تَعاطِيًا[2].

(جمَع قواعدَ مذهبِ أبي حنيفة رحمه الله تعالى في سبعَ عشرة قاعدةً، وردَّه)، أي: المذهب، (إليها)، أي: جعله بتمامه مُندرِجًا تحتها، ويُتوصَّل بها إليه، (وله)،

= في «الجواهر المضية» (١/ ٢٩٦)، وابن حجر في «تبصير المنتبه» (١/ ٣٨٧)، والمطرزي في «المغرب» (١/ ٢٥٤)، والزبيدي في «تاج العروس» (٨/ ٢٧٥) في مادة (خزم)، وكفى بهم حجة. والله أعلم.

(١) في النسخ: (العجمي). والمثبت من «الجواهر المضية»، قال فيه (١/ ٢٩٦) في ترجمة أبي خازم: «وأخذ العلم عن بكر العمِّي، من العمِّ، هو أخُ الأب».

(٢) انظر: «الجواهر المضيئة» (٢/ ١١٦).

أي: لأبي طاهر، (حكايةٌ مع أبي سعيدٍ الهَرَوِيِّ) الشافعي، لم أطَّلِعْ على ترجمته، قال في «الأشباه والنظائر النحوية[(١)]» للحافظ السيوطي: «وليس أبو سعيدٍ هذا هو صاحبَ الواقعة مع أبي طاهر، وإنما هو ناقلٌ للحكاية مع بعضِ علماء الحنفية بِهَراة»[(٢)].

(فإنَّه)، أي: أبا سعيد، (لما بلَغه ذلك)، أي: أن أبا طاهر جمَع قواعدَ مذهبِ أبي حنيفة في سبع عشرة قاعدةً، (سافَر) أبو سعيد (إليه)، أي: إلى أبي طاهر، (وكان أبو طاهر ضَريرًا)، أي: ذاهبَ البصر، (يُكرِّر كلَّ ليلةٍ تلك القواعد بمسجِده) الذي كان إمامَه أو خطيبَه، أو يُدرِّس فيه، أو بانِيَه، (بعد أن يخرُجَ الناسُ)، ويُغلِقُ البابَ لئلَّا يَسمعوه فيَحفظونَها ويَنسِبونَها لأنفُسهم أو لغير ذلك، (فـ)وصَل أبو سعيد إلى البلد، ودخل المسجدَ ليلا خُفْيَةً لعِلمه بذلك، و(التفَّ الهَروِيُّ بحَصِير) لئلا يَحِسَّ به أبو طاهر، (وخرَج الناس)، الواو لا تقتضي ترتيبًا، فيحتمل أن يكون التفافُه بالحصير بعد خروج الناس، (وأغلَق أبو طاهر بابَ المسجد، وسرَد منها)، أي: تابَع في قراءتِها، شبَّه قراءتَه مُنتظِمةً مُتناسِبةً بسَرْد الدِّرْع وانتظامِ حلقه وتتابُعها، واستعارَه له استعارةً تصريحية، (سَبْعةً)، قيل: الواجب «سبعا»؛ لأن العددَ مُؤنَّثٌ، والقاعدةُ أن الثلاثة إلى التسعة تُذَكَّر مع المُؤنَّث، وتُؤنَّث مع المُذكَّر، والمعدودُ هنا مُؤنَّث، ولا يقال: هذه القاعدة مَخصُوصة بما إذا ذُكِر المعدود، وإما إذا حُذِف، كما هنا، فيجوز الوجهان؛ لأنا نقول: قد نقل السُّبكي في «إبراز الحكم» أن «ما ذُكِر من

(١) كذا في النسخ. ولم أجد ما نقله المؤلف عنه في مقدمة كتابه هذا، وهو موجود في مقدمة كتابه «الأشباه والنظائر» في الفقه (ص ٧). والغالب أن المؤلف ينقل عن «غمز العيون» (١/ ٣٦)؛ فإنه ذكر هذا الكلام بنصه وأحال إلى «الأشباه والنظائر» للسيوطي. والله أعلم.

(٢) انظر: «الأشباه والنظائر» في الفقه للسيوطي، بداية الكتاب الأول في شرح القواعد (ص ٧).

جواز الوجهَين إذا كان المحذوفُ الأيامَ. وأما في غيرها، فالقاعدة على أصلِها غيرُ مُخصَّصة. وأما إذا كان المحذوفُ الأيامَ مع الليالي، فالمسموعُ حذفُ التاء تغليبًا للَّيالي على الأيام»[١]، انتهى، كذا في «الحاشية الحَمَوية»[٢].

(فحصَلتْ له)، أي: لأبي سعيدٍ، (سُعْلَةٌ)، بضَمِّ السين، أي: سُعالٌ، وهو -بالضَّمِّ أيضا-: حركةٌ تَدفع بها الطبيعةُ الأذَى عن الرِّئَة والأعضاءِ التي تتَّصِل بها، وعَدُّه مرَضًا باعتبارِ كثرةِ عُروضه، وإلا فالأمورُ الطَّبيعيةُ العارِضةُ للإنسان لا تُعَدُّ مرَضًا.

(فأحسَّ به)، من الإحساس، وهو الإدراكُ بإحدى الحوَاسِّ الظاهرة، والمرادُ: الإحساسُ بحاسَّةِ السَّمْع، أي: سمِع سُعالَه (أبو طاهر، فضرَبه وأخرَجه من المسجد)؛ لأنه سارِقٌ؛ إذ الشيءُ النَّفيس الذي حاكَتْه يدُ الأفكار، ولا سِيَّما إذا لم يَنتَهِ إليه عقلُ غيرِه، لا ريبَ أنه يُضَنُّ به أكثر من المال، وللإنسان أن يُقاتِل دون مالِه، فله أن يَضرِبَه ويُخرِجَه من المسجد، وليس من قَبيل كَتْم العلم المُتوعَّد عليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «مَن كتَم عِلْمًا ألجَمه الله بلِجامٍ من النار»[٣]؛ لاحتمال أنه لم يُحرِّرها بعدُ، وبعدَ التحرير والاستنتاج يُظهِرها للناس، وعلى هذا يُحمَل مثل هذا الإمام. وأما فعلُ أبي سعيد، فهو فعلُ مُختلِس، لا ينبغي في طريق الاستفادة، فسقَط ما قيل: إنه كيف يجوز له ضربُه وإخراجُه من المسجد.

(ثم لم يُكرِّرْها)، أي: أبو طاهِر القواعدَ، (فيه)، أي: المسجد، (بعد ذلك)

---

(١) انظر: «إبراز الحكم من حديث رفع القلم» للسبكي (ص ٣٧).

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ٣٦).

(٣) رواه بنحوه الحاكم في «المستدرك»، برقم (٣٤٦)، وقال: «هذا إسناد صحيح من حديث المصريين على شرط الشيخَين، وليس له علة»، ووافقه الذهبي.

الذي وقَع له مع أبي سعيدٍ؛ خوفًا من الاختلاس، (فرجَع) أبو سعيد (الهَرَويُّ إلى أصحابه وتلَاها)، أي: القواعدَ التي حفِظها من أبي طاهر عليهم.

والمقصود من نقل هذه الحكاية التنويهُ بشأن هذه القواعد، حيث سافر مثلُ هذا الإمام الجليل لأَجْلِها.

والقواعدُ التي حفظها ـ على ما قيل ـ خمسُ قواعد:

الأُولى: اليقين لا يزول بالشك.

الثانية: المَشقَّة تَجلِب التيسير.

الثالثة: الضَّرَرُ يُزال.

الرابعة: العادة مُحكَّمة.

الخامسة: الأمورُ بمَقاصِدها.

[مطلبٌ في الفنِّ الثاني]

الفنُّ (الثاني) من الفنون السَّبعة المُشتمِلِ عليها هذا الكتابُ: (الضَّوابِطُ)، جمعُ ضابط، من الضَّبْط، وهو الحَزْم، نُقِلت إلى القَضِية الكُلِّية التي يتعرَّف منها أحكامُ جُزئيَّات موضوعِها، فهي مُرادِفةٌ للقاعدة اصطلاحا، والمُصنِّف فرَّق بينهما بما تقدَّم، وهو المرادُ هنا، وأشار بحَذْف «المُعرِّفة» هنا، بخلاف ما تقدَّم، إلى أن كُلًّا من الضابط والقاعدة يُطلَق على العلم والمعلوم، كما في «التحرير»[1]، كالعلم؛ فإن القاعدة مَوضُوعةٌ لكلٍّ من إدراكِ المحكوم عليه، والمحكومِ به والنسبةِ، والحكمِ بها، أي: العلم بها، وعلى مُتعلِّقاتِ تلك الإدراكات، أي: المُدرَكات التصوُّرية والتصديقية.

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، المقدمة، تعريف علم الأصول (١/ ١٥).

والفنُّ الذي هو جُزءٌ من الكتاب، إن كان عبارةً عن الألفاظ ـ على ما هو المختارُ من أن أسماءَ الكُتب موضوعةٌ بإزاء الألفاظ ـ فكذا أجزاؤُها، فهو عبارةٌ عن نوع من ألفاظ الكتاب المُخصوصةِ الدالَّة على المعاني المخصوصة، فالضوابط عبارةٌ عن القضايا المَلفُوظة ليَصِحَّ الحملُ.

وإن كان[1] عبارةً عن القضايا المَعقولة فيحتاج إلى تقديرِ مُضافٍ، أي: دالُّ الضوابط، أو مجاز من إطلاق المدلول على الدالِّ.

وإن كانت أسماءُ الكتب موضوعةً لمعاني[2]، فإن أُريد بالضوابط القضايا الملفوظة: فيحتاج إلى تقديرِ مُضافٍ في جانب المُسند إليه، أي: دالُّ الفن الثاني، أو مجاز، وإن أريد بها القضايا المعقولةَ: فلا يحتاج إلى تقديره. نعم؛ ما تقدَّم في حَمْل «المُعرِّفة» على الفنِّ الأوَّل يُحوِجُ إلى تقديرٍ في جانبِ الخبَر إنْ حمَلنا الفنَّ على الألفاظ، وإلا فلا تقديرَ، كذا قيل.

ولا تنسَ ما تقدَّم من الاختلاف في أن الألفاظ موضوعةٌ بإزاء الصُّوَر الذِّهنية التي هي العلومُ، أو ذوَاتِ الصُّوَر التي هي المعلومات، فإن كان الأوَّل، والفنُّ عبارةٌ عن الألفاظ، فلا تقديرَ، وإلا فيحتاج إلى تقديرٍ، إما في جانب المُبتدَأ أو الخبَر، أو ارتكابِ تجوُّزٍ، وإن كان الثاني فكذلك، وعند اختلاط بقية الأقسام في موضوعات الكتُب من الألفاظ والمعاني، أو المعاني والنقوش، أو الألفاظ والنقوش، أو المركَّب منها، تأمَّلْ ليظهر لك كيفِيَّة الحَمْل.

(وما دخَل فيها)، أي: الضوابط من المسائل التي يُتوصَّل بالضوابط إليها، (وما خرَج عنها)، أي: استُثني منها من المسائل لدُخولِه تحت ضابط آخر.

---

(١) أي: الفنُّ.

(٢) أي: بإزاء المعاني، لا الألفاظ.

فالحاصلُ أنه يعتبر في الضابط وجودُ المُقتضِي وانتفاءُ المانع، فإن وُجِد كُلٌّ منهما في فرعٍ: فيدخُل، وإلا فلا.

(وهو)، أي: فنُّ الضوابط باعتبار ما دخل وما خرج، (أنفعُ الأقسام)، أي: أقسامِ الكتاب التي هي الفنونُ المُشتمِلُ عليها الكتاب، ولو قال: أنفعُ الفنون، لكان أظهرَ.

(للمُدرِّس)، الذي يُقرِئُ الكتابَ، ويُقرِّر المسائلَ للطالب، أي: في طريق الإفادة؛ لئلا يظُنَّ الدخولَ في الخارج، فيَلتبِسَ عليه، ويقعَ في الخطأ.

(والمُفتي) في طريق الإفتاء عند بيان المُستفتَى به؛ لئلا يقعَ في الخطأ في بيان الحكم.

(والقاضي) في طريق القضاء عند الحكم بالحوادث المَقضِيِّ بها؛ لئلا يقعَ في الخطأ في الإلزام.

ثم علَّل الأنفعِيَّة بقوله: (فإنَّ بعضَ المُؤلِّفين) للمسائل الشرعية وجَمْعِها في كتُب (يذكُر) فيما ألَّفه (ضابِطًا)، أي: أمرًا كُلِّيا لعِدَّةِ مسائلَ، (ويَستثنِي)، أي: يُخرِج، (منه)، أي: الضابط، (أشياءَ)، جمعُ شَيءٍ، مقلوب أو غير مقلوب، وهو الموجود من المسائل، (فأذكُر أنِّي زِدتُّ أشياءَ أُخَرَ)، جمعُ آخَر، أي: غير الذي أدخَلها فيه.

(فمَنْ لم يَطَّلِعْ) من المُدرِّس والمُفتي والقاضي، (على المَزيد)، أي: المُستثنَى منها، فإنَّه زائدٌ بالنسبة إلى الأصل لاقتضائِه الدُّخولَ، والأصلُ عدمُ الخروج، فالخروجُ زائد.

(ظنَّ) مَن لم يَطَّلِعْ على المَزيد (الدُّخولَ)، أي: دخولَه في الضابط، (و)الحالُ أنَّها (هي)، أي: الأشياءُ الأُخَر، بمعنى: المسائل المُستثناة، (خارِجةٌ) من الضابط، ولو قال: وهو، أي: المزيدُ، خارجٌ، لكانَ أربطَ في العبارة وأظهَر.

(كما ستَراه)، أي: خروجًا كائنًا على ما ستراه وتعلَمُه أو تَنظُره في فنِّه، يعني: وفي ذلك مَفسَدةٌ عظيمة من وقوع الخطأ في التدريس والإفتاء والقضاء.

[عدم جواز الإفتاء من الضَّوابط]

ولذا صرَّح المصنف رحمه الله تعالى بأنَّه **لا يجوزُ الإفتاءُ من الضوابط**؛ لأنَّها ليست كُلِّيَة، بل أَغْلَبية، لا سيما وهي لم تَثْبُتْ عن الإمام، بل استخرجَها المشايخُ من كلامِه.

(ولهذا)، أي: لكونه أنفعَ الأقسام، لما فيه من الصيانة عن الخطأ في التدريس والإفتاء والقضاء، **(وقعَ)** هذا الفنُّ الثاني، أي: حلَّ، **(مَوقِعًا)**، أي: مَحلًّا حسَنًا مُستحسَنًا، **(عند أهلِ الإنصاف)**، أي: العادِلين في المُحافَظة على أحكام الشريعة، وتمييزِ صحيحِها وفاسدِها، ولعلَّ المرادَ بهم هؤلاء الأقسامُ الثلاثة، أي: المُدرِّس والمُفتي والقاضي.

قال حسن جلبي: وحقيقةُ الإنصافُ هو كأنَّه التسويةُ وإعطاءُ النَّصَف، والنَّصَفُ بالتحريك: اسمُ مصدرٍ، بمعنى: العَدْل.

(وابتهَج)، أي: سُرَّ، **(به)**، أي: الفنِّ الثاني، من الابتهاج، وهو السُّرور.

[تعريف العقل]

(مَن هو مِن أُولي)، أصحاب، **(الألباب)**، جمعُ لُبٍّ، وهو العقلُ، قال بعض المُحقِّقين: هو نورٌ مَعنوِيٌّ في باطن الإنسان يُبصِر به القلبُ، أي: النفسُ الإنسانيَّة المطلوبَ، أي: ما غاب عن الحواسِّ، بتأمُّلِه وتفكُّره بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء دَرْكِ الحواسِّ، ولذا قيل: بدايةُ العُلوم نِهايةُ المحسوسات.

وقريبٌ من هذا ما قاله البَزْدَوِيُّ: إنه نورٌ يُضيء به طريقَ الصواب، فيُدرِك القلبُ به المعاني، كما تُدرِكُ العينُ بالنور الحِسِّيِّ المُبصَرات.

وبمعناه ما قيل: إنه قوّةٌ في الطبيعة ينزِل في القلب مَنزِلةَ البصَر في العَين.

وقيل: هو جَوْهرٌ طُهِّر بماءِ القُدْس، ورُوِّح براوئح الأُنس، أُودِعَ في قَوالِبَ بَشَرِيَّة وأصدافِ إنسانية، كلَّما أضاءَ: استنار مناهِجُ اليقين، وإذا أظلَمَ: خفِيَ مَدارِجُ الدِّين.

وقيل: هو قُوَّةٌ للنفس، بِها تستفيد العلومُ والإدراكات، ويُقال للعلم الذي يستفيده الإنسانُ بتلك القوة.

وقال بعضهم: العقلُ والنفسُ والذِّهنُ بمعنًى واحد، إلا أن النفسَ سُمِّي نفسًا لكونِها مُستعِدَّةً للإدراك، وعقلا لكونها مُدرِكةً، وذِهنًا لكونها جَيِّدَةَ الإدراك.

وقال الكمال: إن في الإنسان أوّل مرّة استعدادًا لَأَنْ يُوجَدَ فيه العقلُ والتوجُّهُ نحوَ المُدرَكات، فهذا الاستعدادُ يُسمَّى بالقُوَّة وعقلا غَرِيزِيًّا، ثم يحدُث العقلُ فيه شيئًا فشيئًا إلى أن يبلُغَ الكمال، ويُسمَّى هذا العقلُ بالعقل المستفاد، انتهى.

والمُراد باللُّبِّ هنا هو هذا العقلُ.

[مطلبٌ في الفنِّ الثالث]

الفنُّ (الثالث) من فُنون الكتاب: (معرِفةُ الجَمْع والفَرْق)، أي: ما تَجتمِع فيه المسائلُ مع أُخرى في حكمٍ، وتَفترِق عنها في حكم آخَر، كالمسائل المتعلِّقة بالمُسلِم والذِّمِّي، فإنهما يجتمعان في أحكامٍ ويَفترِقان في أحكام، وكذلك الرجُل مع المرأة، والصبيِّ مع غيره، كما ستراه.

ومما أُلِّفَ فيه «الفروقُ» للمَحبُوبي.

[مطلبٌ في الفنِّ الرابع]

الفنُّ (الرابع) منها: (الألْغاز)، أي: معرفتُها، جمعُ لُغْزٍ، بضَمٍّ، وبضمَّتَين، وكـ«صُرَد»، ما يُعمَّى به، ومثلُه الأُلْغُوزة، وألغَزَ في كلامه: عمَّى به، والمراد به: المسائلُ التي خفِي وجهُ الحكم فيها لأجل الامتحان.

وقال كاتِب جلَبي في «أسماءِ الكُتب»: «وعلمُ الألغاز علمٌ يُتعرَّف منه دلالةُ الألفاظ على المراد دلالةً خفِيَّة في الغاية، لكن بحيث لا تَنبُو عنها الأذهانُ السَّليمة، بل يَستحسِنها وتنشرِح لها، بشرطِ أن يكون المرادُ بالألفاظ الذواتَ الموجودةَ في الخارج، وبهذا يفترق عن المُعَمَّى؛ لأن المراد من الألفاظ: اسمُ شيءٍ من الإنسان وغيره.

وهو من فروع علم البيان؛ لأن المقصودَ منه وُضوحُ الدلالة.

والغرَض منها[1]: الإخفاءُ وسَتْر المراد.

ثم هذا المدلولُ الخَفِيُّ إن لم يكُنْ ألفاظا ولا حروفًا بلا قصدِ دلالتِها[2] على معانٍ أُخَر، بل ذوَاتٍ موجودةٍ: تُسمَّى اللُّغز، وإن كان ألفاظًا وحروفًا دالَّةً على معانٍ مقصودة: تُسمَّى مُعمًّى.

وبهذا تعلم أن اللفظَ قد يكونُ مُعمًّى ولُغزًا باعتبارَين؛ لأن المدلولَ إن كان ألفاظًا، فإن قُصِد بها معانٍ أُخَرُ تكون مُعمًّى، وإن قُصِد ذواتُ الحروف على أنَّها من الذَّوَات تكون لُغزًا.

ومسائلُه راجعةٌ إلى المُناسَبة الذَّوقِية بين الدالِّ والمدلول الخفيِّ على وجهٍ يقبلها[3] الذهنُ السليم.

---

(١) كذا في النسخ. وفي «كشف الظنون»: (فيهما).

(٢) في «كشف الظنون»: (دلالتهما).

(٣) في النسخ: (يقبلهما).

ومنفعتُهما: تقويمُ الأذهان وتشحِيذُها.

ومن أمثلة الألغاز قولُ الشاعر في القلم:

وما غـلامُ راكِـعٍ سـاجِـدٍ أخـو تحـوُّلٍ دَمْـعُه جـاري

مُـلازِمُ الخمـس لأوقـاتِـهـا مُـنقطِـعٌ فـي خِـدمـة البـاري

ومن المؤلَّفاتِ فيه: «الذَّخائر الأَشْرفيَّة»، للبر[1] بن الشحنة، وانتخبه المُصنِّف في هذا الفنِّ»[2]، انتهى.

[مطلبٌ في الفنِّ الخامس]

الفنُّ (الخامس: الحِيَل)، أي: معرفتُها، وهي جمعُ حِيلة، وهي: الحِذْق وجَودةُ النظر.

والمراد به: ما يكون مَخلَصًا شَرعِيًّا لمَن ابتُلِي بحادِثة، ولكون ذلك[3] لا يُدرك إلا بالحِذق وجَودةِ النظر أُطلق عليه لفظُ الحيلة.

وقد ألَّف فيها الخصَّاف تأليفًا كبيرا.

[مطلبٌ في الفنِّ السادس]

الفنُّ (السادِس: الأشباه)، جمعُ: شَبَه وشَبيه وشِبْه، وهو المِثل، **(والنظائر)**، جمعُ نظير، «المِثل، وقيل: المِثلُ في كلِّ شيء، وفلان نظيرُك، أي: مِثلُك؛ لأنه إذا رآهُما الناظِرُ رآهُما سواءً، وجمعُ النظير: النُّظَراء، والأُنثَى: نظيرة، والجمعُ:

---

(١) في هامش نسخة (خ): (قوله: (للبر)، اسمه: عبد البر، فلعله تحريف، انتهى).

(٢) «كشف الظنون» (١/ ١٤٩).

(٣) أي: المخلص.

نظائر، هي المِثْل والشِّبْه في الأشكال والأخلاق والأفعال والأقوال»، كذا في «لسان العرب»[1].

والمرادُ بهما: المسائلُ التي يُشبِه بعضُها بعضًا، أو التي يشبه بعضُها بعضا شبهًا قويًّا بحيث يعسُر تمييزُه مع اختلافِها في الحكم لأُمورٍ خفِيَّة أدرَكها الفقهاءُ بدِقَّة النظَر. فعلى الأوَّل، عطفُ النظائر على الأشباه عطفُ تفسير، وعلى الثاني عطفُ الخاصِّ على العامِّ.

وفي «فتاوى ابن حجر المكي»: «لا فرق بين الشبيه والنظير والمثيل لغةً. وأما اصطلاحًا، فظاهِرُ [قولِ] «شرحِ العقائد» [عن الأشعريَّة] أن المُماثَلة تثبُت بالاشتراك في جميعِ الأَوصاف، والمُشابَهة في الأكثر[2]، والمُناظَرة تكفِي في وجه[3]، فالنظيرُ أعمُّ من الشبيه، وهو أعمُّ من المثيل»[4]، انتهى.

فعليه، العطفُ في كلامه من عطفِ العامِّ على الخاصِّ.

[مطلبٌ في الفنِّ السابع]

الفنُّ (السابع: ما حُكِي عن الإمام) الأعظَمِ، ولم يُسمِّه قصدًا للإبْهام، أي: التورية، وهو نوعٌ من أنواع البلاغة، وإشارةً إلى رِفعة شأنِه وعُلُوِّ مقامِه بأنَّه العلَم الذي لا يَشتبِه، كما قال الشاعر:

ولَسْنا نُسمِّيك إجلالا وتكرمةً ... وقدرُك المُعلَّى عن ذاك يكفينا

(وصاحبَيه) اللَّذَين استضاءَا من مشكاةِ أنوارِه.

---

(١) «لسان العرب» (٥/ ٢١٩).

(٢) كذا في «فتاوى ابن حجر». وفي النسخ: (في أخصها).

(٣) كذا في «فتاوى ابن حجر». وفي النسخ: (تكتفى بوجه).

(٤) «الفتاوى الحديثية» لابن حجر الهيتمي (١/ ١٣٦).

[ترجَمةُ الإمام أبي يوسُفَ القاضي]

أوَّلُهما: الشيخ الكبير، يعقوبُ بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سَعْد بن حَبْتة، وسعدٌ هذا هو الصحابيُّ المشهور الذي دعا له النبي ﷺ يوم الخندق، وقد رآه يُقاتِل قتالا شديدًا مع حَداثة سِنِّه، فسأله النبيُّ ﷺ: «من أنت؟»، فقال: أنا سعدُ بن حَبْتة، فقال: «أسعَد الله جدَّك»، ومسَح على رأسه[١].

ويعقوبُ هذا هو المشهور بأبي يوسُفَ، كُوفيٌّ، سكَن بغداد ولازَم أبا حنيفة، وسمِع من: أبي إسحاق الشيباني، وسُليمان التميمي، ويحي بن سعد الأنصاري، وعطاء بن السائب، والليث بن سعد.

وروى عنه: أحمدُ، ويحيى بن مَعين، وبِشْر بن الوليد الكندي، وعليُّ بن الجَعْد، ومحمَّد بنُ الحسَن، وغيرهم.

وهو أعلمُ أصحاب أبي حنيفة، وقد عاده أبو حنيفة في مرضٍ خِيفَ عليه منه، فقال: «إن يَمُتْ هذا الفتَى فإنه أعلمُ مَن عليها»، وأومَأَ إلى الأرض.

تولَّى القضاء للهادي والرشيد، وهو أوَّلُ من لُقِّب بقاضي القضاة، وأوَّلُ من غيَّر لباسَ الفقهاء إلى صفةٍ مخصوصة بِهم، وأوَّلُ من وضَع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة.

وُلد سنة ثلاث عشرة ومائة، وتُوفِّي سنة اثنتين وثمانين ومائة ببغداد.

[ترجمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني]

وثانيهما: مَجمَع الفضائل، حاوي عِلم الأوَاخِر والأَوائِل، محمد بن الحسن بن فرقد، أبي عبد الله، الشيباني مولاه.

---

(١) رواه ابن عبد البر في «الاستيعاب» (٢/ ٥٨٤)، في ترجمة سعد ابن حبتة، والدارقطني في «المؤتلف والمختلف» (٢/ ٨٧٥)، باب الخاء، كلاهما عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

أصلُه من قرية حرستا بدمشق الشام، قدِم أبوه العراقَ، فوُلد له محمدٌ بها بواسط سنة اثنتَين وثلاثين ومائة.

ونشأ بالكوفة، وأخذ العلمَ بها عن أبي حنيفة، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، ومالك بن عمرو، وأبي عمر الأوزاعي، وأبي يوسف القاضي.

وسكَن بغداد، وحدَّث بها، وروى عنه: الإمام الشافعيُّ، وأبو سليمان الجرجاني، وهشام بن عبد الله الرازي، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وإسماعيلُ بن بُوَيه، وعلي بن مسلم الثوري.

وخرَج إلى الرَّقَّة، وهارونُ أميرُ المؤمنين بِها، فولَّاه القضاءَ بها، ثم عزَله، فقدِم بغداد، فلمَّا خرج إلى الرَّيِّ خرج معه، فمات بِها سنة تسعٍ وثمانين ومائة.

وله: «الجامع الصغير»، و«الجامع الكبير»، و«السِّيَر الكبير»، وهو آخِر تصانيفه، وأمر الرشيدُ أن يُكتبَ هذا الكتابُ في سِتِّين دَفتَرًا، وأن يُحمَل على عجلة إلى بابِ الخليفة، ففُعل، وأمَر أولادَه أن يحضُروا مجلِسَه ليَسمَعوا منه، وله ما يزيد على تسعمائة مُصنَّف.

ورُئي في المنام، فقيل له: ما فعَل الله بك؟ فقال: أوقَفَني بين يدَيه، فقال لي: يا محمد، ما جعلتُك وِعاءَ العلم لأُعذِّبَك. وسُئل عن شيخَيه، فقال: أبو يوسف أعلى منِّي بطبَقة، والإمامُ بطبَقاتٍ كثيرة، رحمةُ الله عليهم أجمعين، وحشَرنا في زمرتهم تحت لِواءِ سيِّد المُرسَلين.

(وما) حُكي (عن المشايخ)، أي: العلماء، (المُتقدِّمين)، وهو من بعد أبي حنيفة إلى شمسِ الأئمَّة الحلَواني، (و)المشايخ (المتأخِّرين)، من بعد الحلَواني.

وقولُه: (من المُطارَحات)، وما بعده بيانٌ لـ«ما»، وهي جمعُ مُطارَحة، مُفاعَلة

المياه، ووَمَدِ[1] البِحار، وفسادِ الهواء[2]. وتنزَّه الرجلُ، خرج إلى المكان النَّزِه، فهو نزِيهٌ، واستعمالُ التنزُّه في الخروج إلى البساتين والخضر والرياض غلطٌ قبيح»، كذا في «القاموس»[3].

وأما دعوى المَجازِيَّة، بأنَّ مِن لازمِ الخُروج إلى البساتين البعدُ عن القُرى والبحار وغَمَق المياه[4]، فغيرُ بيِّنة، وإنما «التنزُّه التباعُدُ عن الأرياف والمياه حيث لا يكون ماءٌ ولا نَدًى ولا ناسٌ»، كما في «لسان العرب»[5].

(و)أن يصير (مَرجِعًا)، أي: محلَّ الرجوع، (للمُدرِّسين)، يرجعون إليه عند التدريس ليَعلَموا ما فيه، فيُلقُوه في دُروسِهم.

[تعريف الحقِّ]

(ومَطلَبًا)، موضعَ طلبٍ، (للمُحقِّقين)، جمعُ مُحقِّق، يقال: حقَّق الرجلُ إذا قال: هذا القولُ هو الحقُّ، أي: الثابتُ الذي طابَقه الواقع، من: حقَّ ثبَت.

والحقُّ: صفةُ القول والاعتقاد، فإن نسبةَ المطابقة، التي هي نسبةٌ بين النسبتَين إلى الواقع، فيكونُ الواقِعُ مطابِقًا، بالكَسْر، الاعتقادُ مُطابَقا، بالفتح، فهو النسبةُ القائمة بالاعتقاد: تُسمَّى حقًّا بالمعنى المصدري، أي: كونُه حقًّا، وإن نُسِبت إلى الاعتقاد فالمطابَقة القائمة بالاعتقاد تُسمَّى صِدْقا، أي: كونُه صادقا.

---

(١) في هامش نسخة (خ): «قوله: (وومد)، محرك، هو الحر الشديد مع سكون الريح»، اهـ.

(٢) في النسخ: (الهوى)، والمثبت من «القاموس المحيط».

(٣) «القاموس المحيط»، باب الهاء، فصل النون (ص ١٢٥٤).

(٤) انظر: «غمز العيون» (١/ ٣٩).

(٥) «لسان العرب» (١٣/ ٥٨٤).

قال ابن سينا: «والحقُّ الأمرُ الموجود، أو الموجود دائما، أو القول، أو الاعتقاد»، انتهى.

ولا خفاءَ أن صيغة التفعيل موضوعةٌ للتكثير، وهو إما في الفعل أو في الفاعل أو في المفعول، والتكثيرُ إنْ تعلَّق بأمرٍ واحد ففي الفعل، أي: كثُر[1] الحقُّ، أي: الأمرُ الموجود، أو الموجود دائما، أو القول، أو الاعتقاد. تكثيرُه: إيقاعُه مِرارًا، بهذا شاع عندهم في إثبات المسألة بدليلِها، سواء كان فيه دِقَّةٌ أو لا.

والمعنى: يكون مَطلبًا للعُلماء الذين يُكثِرون من الحقِّ بمعانيه المُتقدِّمة، أو المُثبِتين للمسائل بأدلَّتِها، فيكونُ مَطلبًا لغيرهم بالأَولى، يَشمَل المُدقِّقين أيضًا، وهو تفعيلٌ من الدِّقَّة، وهي الغُموضُ والخَفاء، أي: المُثبِتين لما فيه دِقَّةٌ، سواء كان لدليلِ المسألة، أو لدليلِ دليلها، أو لا، فالتحقُّق[2] أعمُّ.

(ومُعتمَدًا)، أي: مَحلًّا يُعتمَد عليه ويُستنَد إليه، (للقُضاة) في أحكامهم، جمعُ قاضٍ، من القَضاء، الحُكمُ.

(وغَنِيمةً)، أي: فَوْزًا، وهي الفوزُ بالشيء بلا كُلْفة، (للمُحصِّلين)، جمعُ مُحصِّل، من التحصيل، وهو جمعُ الشيء وتمييزُه.

(وكشَّافًا) كاشِفًا كثيرًا (لكُرَب)، جمعُ كُرْبة، وهي الحُزْن، (المَلْهُوفين)، جمعُ مَلهُوف، وهو المُستغيث والمُستجير[3]، والمرادُ به: الواقعُ في الحوادث المُلجِئة في شدَّةِ صُعوبتِها إلى الاستغاثة به والالتجاء إليه في كشف تلك الحادثة. وفي الكلام استعارةٌ مَكنيَّة أو تمثيلية لا يخفَى عليك تقريرُهما.

---

(١) في النسخ: (كثرت)، ولعل الصواب ما أُثبت.

(٢) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (فالتحقيق).

(٣) في (ع): (المتحسر).

ومقصودُه أن كتابه هذا يرجُو منه تعالى أن ينتفِعَ منه الخاصَّةُ والعامَّة، وقد حقَّق الله رجاءَه، فإنه كما طَلَب وقَع له، فإنه رُزِق القَبولَ من الجميع، وهو الآن مَرجِعُ الجميع.

ثم إنه اشتمَلتْ خُطبتُه هذه على الثناء على الله تعالى أوَّلا لأنَّه وَلِيُّ النِّعَم، ثم على مُوصِلها عليه الصلاةُ والسلام، ثم على مَدْح الفنِّ، وهو من أجَلِّ النِّعم، وترغيبًا للطالب، ثم مدَح أهلَه ترغيبًا فيهم وبيانًا لمَقامهم، ثم سببَ تأليفِه وما فيه من كونه على نَهْجٍ لم يُسبَق إليه، ثم على مدحِه باحتياج الجميع إليه، ثم إلى مدح نفسِه تحدُّثًا بنِعَم الله وتعريفًا بمَقامه ليُرغَبَ في أقواله، فقال:

[ذكر اهتمام مؤلِّف «الأشباه» بعلمِ الفقه تحصيلا وتعلُّما]

(هذا)، أي: خُذْ ما ذكرتُه لك من وَصْفِ هذا المؤلَّفِ المُختَرَع الجامع للفُنون بالأوصاف المادِحة، فإني لم أقُلْ ذلك قولا بلا دليل، بل (لأنَّ الفقهَ أوَّلُ فُنوني).

وقد تقدَّم أن كلمة «هذا» يُؤتَى بها للانتقال من كلام إلى آخر، فيفيد بها ربطَ الكلامَين، ومرادُه ربطُ العِلَّة بمَعلولها.

والمراد بكونه أوَّلَ فُنونه، أي: أوَّلَ علومه في التعلُّم، فإن علومَه كثيرةٌ، لكن أوَّلُ علمٍ عِلمِه وقرأَه هذا النوعُ من العلوم، وإذا كان هو العلمَ الأوَّلَ: كان الإدراكُ فيه أكثرَ وأرسخَ من غيره، فالإضافةُ لأدنَى مُلابَسة.

(طالَما)، أي: كثيرًا ما، و«ما» كافَّة أو مَصدرية. وأصلُ الطُّول: امتدادُ الجسم في جهةٍ واحدة. «فإن كانت كافَّةً فقال المُطرِّزي نقلا عن ابن جِنِّي: إنَّها تكتب موصولةً، وقال ابن دُرُستَوَيْه: لا تُكتَب موصولةً إلا مع «نِعْمَ» و«بِئْسَ». وإن كانت

مصدرِيَّةً فليس إلا الفصل»، كذا في «الحاشية»[١] نقلا عن «البناية»[٢].

(أسهَرْتُ)، من الإسهار، والسَّهَر: عدمُ النوم في أكثر الليل.

(في) مُطالَعة (الفقه) وتحريرِ مسائلِه (عُيوني)، جمعُ عينٍ، بمعنى الباصِرة.

[مطلبٌ في إطلاق الجمع على المثنَّى]

وإطلاقُ الجمع على المُثنَّى مجازٌ شائعٌ، بعلاقة إطلاقِ اسمِ الكُلِّ على البعض، تشبيهِ القليل بالكثير في العِظَم والخَطر، كما يُطلَق الجمعُ على الواحد تعظيمًا في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: ٩]، مع أنه لا يُطلَق الجمعُ على الواحد حقيقةً، وقال بعضُهم: أقلُّ الجمع اثنان، فعليه لا مجازَ.

قال في «التلويح»: «واعلم أنهم لم يُفرِّقُوا في هذا المقام بين جمعِ القِلَّة وجمعِ الكثرة، حيث قالوا: أقلُّ كلٍّ من الجَمْعَين ثلاثةٌ، فدلَّ بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة، بمعنى أن جمعَ القلة مُختصٌّ بالعشَرة فما دونَها، وجمع الكثرة غيرُ مُختصٍّ، لا أنه[٣] مختصٌّ بما فوقَ العشرة، وهذا أوفقُ بالاستعمالات، وإن صرَّح بخلافه[٤] كثيرٌ من الثِّقات»[٥].

---

(١) «غمز العيون» (١/ ٤١).

(٢) كذا في النسخ. وفي «غمز العيون» (١/ ٤١): «كذا في «النهاية في شرح الهداية»، من باب ما يقطع وما لا يقطع، فاحفظه».

(٣) كذا في النسخ. وفي «التلويح»: (لأنه).

(٤) في النسخ: (به). والمثبت من «التلويح».

(٥) «التلويح على التوضيح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الأول في الكتاب، فصل في ألفاظ العام (١/ ٩٤).

(و)طالَما (أعمَلتُ)، أي: استعملتُ، (بدَني)، هو الجسَد ما عدا الرأس، والمرادُ به الجميع؛ ليُوافِقَ التعميم.

(أعمالَ الجِدِّ)، بالكَسْر: الاجتهاد، والمراد به: المُجِدُّ والمُجتهِدُ في الأمور، من إطلاق المصدر وإرادةِ اسمِ الفاعل مجازًا قصدًا للمُبالغة.

(ما بين يدَيَّ وبصَري وظُنوني)، أي: أعمالا مُتفرِّقة، فأُعمِل يدَيَّ بالكتابة لمسائله؛ وبصَري، وهو نورُ العين، بالنظَر في كُتُبه؛ وظُنوني، جمعُ ظنٍّ، بالتفكُّر في مسائله، وهو التصديقُ الخالي عن الجُزْء، سواء طابَق الواقِعَ أو لا.

والتصديق إن قارن الجزمَ والمُطابَقةَ والثَّباتَ فهو العلمُ، فهو التصديقُ اليقينيُّ المُقارِنُ للجَزْم والمُطابَقة والثَّبات.

وإن خلا عن المُطابَقة دونَ الجَزْم فهو الجَهل المُركَّب.

وإن خلا عن الثَّبات فهو الاعتقادُ التقليديُّ.

وأما الشكُّ والوَهْم، فتصوُّرٌ خالٍ عن الحكم.

فسقَط ما قيل: إنَّ غيرَ الجازم إن كان راجِحًا: فظَنٌّ، وإن كان مُساوِيًا: فشَكٌّ، أو مرجوحًا: فوَهْمٌ، كذا في «التهذيب».

لكن قد يقال: إن الشكَّ فيه تصديقٌ، بمنزلة قولك: أنا شاكٌّ، فتأمَّلْ.

وقد يقال: إن المُصنِّف أرادَ الإدراكاتِ الشامِلة لهذه الأنواع، وأراد باليدِ اليدَين؛ لأن الشَّيئَين اللَّذَين لم يَفترِقا في الخلق وغيرِه يُجزِئُ ذِكرُ أحدِهما عن الآخر، تقول: كحَلتُ عيني، وتريدُ: عينَيَّ، ومثلُهما: المِنخَران والرِّجلان والخُفَّان والنَّعلان، أي: فهو مجازٌ من إطلاق البعضِ وإرادةِ الكُلِّ.

(ولم أزَلْ)، أي: لـم أنفـكَّ، (مـن) ابتداء (زمَنِ الطلب)، أي: طلبِ الفقه ومُحاوَلة تحصيلِه، (أَعتني)، أي: أهتمُّ، (بكُتُبِه)، أي: بجَمْعِها وتحصيلِها بالشراء أو غيره للاطِّلاع على ما فيها، (قديمًا وحديثًا)، أي: في الزمن المُتقدِّم على زمن كتابةِ هذه الخُطبة والزمَنِ المُتأخِّر القريب منها، (وأسعَى)، أي: أهتمُّ، وأصلُه: المَشْي، ومن لازمِه الاهتمامُ؛ إذ لا يسعَى الإنسانُ إلا على ما يَهتَمُّ به، فهو مجازٌ مُرسَلٌ علاقتُه اللُّزوم.

(في تحصيلِ) وجَمْعِ (ما هُجِر)، تُرِك، (منها)، كشُروح «الجامع الكبير» و«الصغير» و«الزِّيادات»، (سَعْيًا حَثِيثًا)، أي: سَريعا، أي: اهتمامًا قوِيًّا، (إلى أن وقفتُ)، أي: اطَّلعتُ، وأصلُه من الوُقوف، القيامُ على الشيء، ومن لازمِه الاطِّلاعُ عليه، (منها)، أي: الكُتُب، (على الجَمِّ)، أي: الكثير، (الغَفِير)، مـن الغَفْر، وهو السَّتْر، يريد: أنَّها لكثرتِها تستُر وجهَ الأرض، (وأحطتُّ بغالِب الموجود) منها (في بلَدِنا)، أي: محلِّ وِلادته أو إقامتِه، المُسمَّاة بمصر (القاهرة)، وهي قاعدةُ الدِّيار المصرية، (مُطالعةً)، تمييزٌ مُحوَّلٌ عن المضاف المجرور بالباء، وأصلُه: وأحطتُّ بمُطالعةِ غالبِ الموجود، ونكتتُه الإِبْهام ثم التفصيل، وهو أوقَعُ في النفس. والمُطالَعةُ: مُفاعَلةٌ من الاطِّلاع، أي: العلم، كأنَّها تُطلِعه على ما فيها، وهو يُطلِعُها على معلوماتِه فيها، أو المُفاعَلة للتكثير.

(وتأمُّلًا)، أي: تثبُّتًا وتفكُّرًا، أي: وأحطتُّ بمطالعة وتأمُّلِ غالبِ الموجود منها إحاطةً مُلتبِسةً (بحيث)، أي: بجهةٍ، هي (لم يَفُتْني)، أي: لم يَبعُدْ عنِّي بحيث يتعذَّر إدراكُه شيءٌ (منها)، أي: من عدمِ مطالعتِها وتأمُّلِها، (إلا النَّزْرُ) القليل (اليسير)، عطفُ بيانٍ على ما قبله، فهو مُرادِفٌ له، وذلك (كما ستراه) وتَعلَمُه (عند سَرْدِها) وتَتابُعِ ذكرِها.

[اهتمام مؤلِّف «الأشباه» بعلم أصول الفقه]

(مع ضمِّ الاشتغال)، مُتعلِّق بالفِعلَين قبله، و«مع» تدخُل على المتبوع، وهنا بالعكس، ولذا زاد لفظةَ «ضمّ».

وقولُه: (والمطالَعة لكُتبِ الأُصول)، أي: أصولِ الفقه، بيانٌ للاشتغال.

وقولُه: (من ابتداءِ أمري)، قيدٌ في الاشتغال والمطالعة، أي: من ابتداء شأني وحالي في التحصيل، لكن بعد الفقه؛ لما تقدَّم أنه أوَّل فُنونه.

[ترجَمة فخر الإسلام أبي العسر البَزْدَوي]

(ككتاب) فخرِ الإسلام عليٍّ بن محمد بن الحسين (البَزْدَوِي)، نسبةً إلى بزده، قريةٍ حصينة على ستة فراسِخَ من نسَف، الإمام الشهير، ويُكنَى بأبي العُسْر؛ فرقًا بينه وبين أخِيه العلامة محمد أبي اليُسْر، ويُكنى بأبي الحسَن أيضا. تُوفِّي سنة اثنتَين وثمانين وأربعِمائة، ودُفن على باب مسجد سَمَرْقند. له «المبسوط» أحد عشَر مُجلَّدًا، و«شرحا الجامع الكبير والصغير».

[التعريف بكتاب «أصول البزدوي»]

وله «المَختصَر» المشهورُ في الأصل[١]، أوَّلُه: «الحمدُ لله، خالقِ النسم وبارِئ القسم»، وهو كتابٌ جليلُ الشأن، مُحتَوٍ على لطائفِ العبارات، قام بإيضاحِها جمعٌ فُحول، منهم: الشيخ حسين بن علي الصغناقي، سمَّاه «الكافي»، والشيخُ أبو[٢] المَكارم حسن الجاربردي، والشيخ قِوَامُ الدِّين الأترازي[٣]، والشيخ أبو البقاء

---

(١) كذا في النسخ، ولعل الصواب: (الأصول).

(٢) في النسخ: (أبي)، والصواب ما أُثبت.

(٣) في (ع) و(خ) و(م): (الأنزراني). وفي هامش نسخة (خ) تعليق للكوثري: (الأتراري، وهو الأتقاني، «ز»).

محمد المكيُّ، والشيخ عمرُ بن عبد المحسن الأوزجاني، والعلامة محمد الفنَري، لم يكمُلْ، وكذلك المَولَى خُسْرو، والمَولى على الشهير بمصنفك، والعلامة القُطْب الشيرازي، ولم تكمُلْ هذه الشروح.

[ترجمة الإمام السرخسي]

(و)ككتاب الإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل أبي بكر (السرخسي)، أحد الأئمة الكبار، أصحابِ الفنون. كان إمامًا، حُجَّة، فقيهًا، مُتكلِّمًا، أُصوليًّا، مُناظِرًا. لزم الإمامَ شمس الأئمة عبد العزيز الحلَواني، وتخرَّج به، وصار أنظَرَ أهلِ زمانه. وأخذ في التصنيف والإملاء، فأملى «المبسوط» نحوَ خمسة عشر جِلدًا، وهو محبوسٌ في السِّجْن بأُوزجَنْد بسببِ كلمةٍ كان فيها من الناصِحين. وتُوفِّي حدود سنة أربعِمائة وتسعين.

[ترجمة الإمام أبي زيد الدَّبُوسي]

(و)ككتاب («التقويم»)، أي: «تقويم الأدلة»، (لـ)لقاضي الإمام (أبي زيد) عُبيدِ الله بن عمر (الدَّبُوسي)، كان من كبار الحنفية، يُضرَب به المَثَل، تُوفِّي ببُخارَى سنة أربعمائة وثلاثين، وهو أحدُ القضاة السبعة المَشهُورين، وهو أوَّلُ من وضَع علمَ الخلاف وأبرَزَه إلى الوجود، وألَّف فيه كتاب «تأسيس النظائر»، ليس له في بابه نظيرٌ، وله في الأصول «كتاب الأسرار»، وكتاب «الأمد الأقصى»، وشرَح «تقويمه» هذا فخرُ الإسلام البَزْدويُّ بشرحٍ حسَن مُعتبَر.

[ترجمة صدر الشريعة المحبوبي]

(و«التنقيح»)، أي: «تنقيح أصولِ فخر الإسلام»، ذكَر فيه أنه لمَّا رأى الفُحول مُكبِّين على أُصول فخر الإسلام، ورأى بعضَهم طاعِنًا على ظوَاهِر ألفاظِه:

أرادَ تنقيحَه، وحُلولَ بيانِ مُرادِه، وتفهيمَه على قواعد المَعقول، مُورِدًا فيه زُبدة «المحصول» و«أصول ابن الحاجب».

(وشرحِه) المُسمَّى بـ«التوضيح في حلِّ غَوَامِض التنقيح»، كلاهما للعلامة صدر الشريعة عُبيد الله بن مسعود بن محمد تاج الشريعة ابن صدرِ الشريعة أحمد بن عُبيد الله الإمام المُتَّفَق عليه، شيخِ الفروع والأصول، أخَذ عن جدِّه محمود، وبه تفقَّه، وألَّف له «الوقاية». تُوفِّي رحمه الله ببُخارَى، ودُفِن في شرع آباد سنةَ سبعٍ وأربعين وسبعِمائة.

[ترجمة سعد الدين التفتازاني]

(وشرحِ شرحِه)، أي: «التنقيح» المُسمَّى بـ«التلويح»، سَعْد المِلَّة والدِّين مسعودِ بن عمر بن عبد الله، الشهير بسَعْد الدِّين التفتازاني، الإمام الأَوْحد، عالِم الدُّنيا. أخذ عن العلامة العَضُد وغيرِه، وتقدَّم في الفنون، واشتهر ذِكرُه، وانتفَع الناسُ بتصانيفه. تُوفِّي يومَ الأربعاء، تاسِعَ جمادى الآخرة(١)، سنةَ اثنَين وتسعين وسبعِمائة بسمرقند، ونُقِل إلى سرخس ودُفِن بها، وفرَغ من تأليف «التلويح» سنة ثمانٍ وخمسين وسبعِمائة، بكلستان تركستان.

[حَواشِي «التلويح»]

(وحواشيه)، أي: «التلويح»، كـ«حاشية حسن جلبي الفنري»، وهي أحسنُ حواشيه، و«حاشية السيد الشريف»، هي على أوَّلِه، و«حاشية المَولى خسرو» والعلامة مصنفك، والعلامة مُحيي الدِّين الساموني(٢)، وأحمد بن الكمال، وهي

---

(١) في النسخ: (جماد اخر).

(٢) في هامشة نسخة (خ): «(السامسوني)، الأستاذ».

على أوَائِله، وعلي الطُّوسي، ومولانا زاده عثمان الخطائي، ومُصلِح الدِّين الشهير بسروري، والقاضي برهان الدين السيواسي، سمَّاها «الترجيح» وهي مفيدة، وخواجه زاده مُصلِح الدين البرسوي، وهي حاشيةٌ عظيمة، يقال: إنه كان يعترض على كلِّ سَطْرَين منه باعتراضاتٍ قويَّة يُعجَز عن حلِّها، وللمولى شيخِ الإسلام الشهير بقاضي زاده تعليقةٌ عليه، وكذلك للمولى أبي السُّعود تعليقةٌ على مباحث القصر من العامِّ؛ وعلى المُقدِّمات الأربعِ تعليقاتٌ: منها للمولى علاءِ الدين علي الحلبي، وللسيِّد الشريف، ولمُحيي الدين محمد بن إبراهيم الشهير بخطيب زاده، والمولى محمد بن حسن التوقادي؛ ومصلح الدين القُسطلاني كتَب عليه بعد مطالعة حواشِي الكُلِّ، وردَّ عليهم في أكثر المواضع؛ والمولى أحمد القازآبادي المُتأخِّر؛ ومن حواشي «التوضيح»: «حاشية عبد القادر بن أبي القاسم الأنصاري»؛ وعلى «التنقيح» شرحُ الفاضل السيِّد محمد بن محمد الحسيني، المعروف بنقره كار.

[ترجمة الإمام عبد العزيز البخاري]

(وشرح) أصول (البَزْدوي من «الكشف الكبير») للعلامة البارع في الفقه والأصول، عبدِ العزيز بن أحمد البخاري، تفقَّه على عمِّه محمد البايمرغي[1]، وله تصانيف: منها «كشف الأسرار» هذا، ولعل «الكبير» وصفٌ مُميِّزٌ له عن «كشف الأسرار شرح المنار» لمُصنِّفِه، وهذا الشرحُ أعظمُ شروحِ البزدوي[2]، وهو عمدةُ «التلويح»، وشرَح أصولَ الأخسيكتي[3] وسمَّاه «التحقيق»، ووضَع شرحًا على «الهداية» بسُؤال قِوامِ الدين الكَاكيِّ حين اجتمَع به بتِرْمِذ وتفقَّه عليه،

---

(١) في هامش نسخة (خ): (المايمرغي، «ز»).

(٢) في هامش نسخة (خ): (بل أعظم شروحه: «الشامل» للأتقاني، «ز»).

(٣) في هامش نسخة (خ): (الأخثيكثي، «الأستاذ»).

وصَل فيه إلى كتاب النكاح، واخترَمَتْه المَنِيَّةُ قبل تكميلِه سنةَ ثلاثين وسبعِمائة.

[ترجمة الإمام أكملِ الدِّين البابَرْتي]

(و«التقرير»)، للعلامة أكمل الدين محمد بنِ محمود بن أحمد البابرتي. وُلد سنة بضع عشرة وسبعِمائة، وأخَذ عن أبي حيَّان الأصفهاني، وسمِع الحديثَ من الدلاصي وابنِ عبدِ الهادي.

وقرَّره شيخون في مَشْيخة مدرستِه، وعظُم عنده وعند مَن بعده بحيث إن الظاهِر بَرْقُوق يَجِيءُ إلى شُبَّاك الشَّيخُونيَّة، ويُكلِّمه وهو راكبٌ، وينتظِره حتى يخرُجَ، ولم يأكُل من معلومِ مدرستِه، بل اشترى بمعلومِها أوقافًا جليلةً ووقَفها عليها، وهي الآن الباقية، وأوقافُ شَيخُون ذهب دِثارُها.

وكان علامةً، ذا فُنونٍ، وافِرَ العقل، عظيمَ الهيبة.

أخذ عنه: العلامة السيِّد الشريف، والعلامة شمسُ الدين محمد الفنَري، وابن قاضي سماويه[1]. وعُرِض عليه القضاءُ فامتنع.

له: «التفسير»، و«شرح المشارق»، و«شرح مختصر ابن الحاجب»، و«شرح عقيدة الطوسي»، و«شرح الهداية»، و«شرح ألفية ابن مُعطِي»، و«شرح المنار» و«شرح التلخيص» في المعاني، وله «التقرير» هذا، ذكر فيه أنه مُشتمِلٌ من الأصول على أسرارٍ ليس لها من دونِ الله كاشِفةٌ.

تُوفِّي ليلة الجمعة، تاسِعَ عشر رمضان، سنة ستٍّ وثمانين وسبعِمائة، وحضر جنازتَه السلطانُ ومَن دونه، ودُفن في الشيخونية.

---

(١) في هامش نسخة (خ): (سماونة، «الأستاذ»).

[ترجمة الكمال ابن الهُمام]

وقولُه: (حتى اختصرتُ)، غايةٌ لمُطالعة كُتُب الأصول، أي: بلغتُ رُتبةً في مطالعتها إلى أن أقدَرَني الله على اختصارِ كتاب («تحرير» المُحقِّق) محمد بن عبد الواحد بن مسعود السِّيواسي، ثم الإسكندري، الإمامِ العلامة الذي لم يُخلَق مثلُه في التحقيق، كمالِ الدِّين (بن الهُمَام)، أي: هُمام الدِّين.

وُلد تقريبًا سنةَ تسعين وسبعِمائة، وتفقَّه بالسِّراج قارِئِ «الهداية»، وانتفع به بالقاضي مُحبِّ الدين بنِ الشحنة لما قدِم القاهرة، ورجع معه إلى حلَب، ولازَمه إلى أن مات، وأخذ عن الجمال الحميدي العربيَّةَ، وعن البساطي الأُصولَ والمعاني وغيرَهما، وأخذ عن أبي زُرعة عن[1] العِراقيِّ الحديثَ، والجمالِ الحنبليِّ والشمسِ البسالمي، والتصوُّفَ عن الخوافي، والقراءاتِ عن الزراتيني[2]، وأجاز له المَراغِيُّ وابنُ ظهيرة.

وتقدَّم على أقرانه، وكان يقول: أنا لا أُقلِّد في المَعقولات، وكان البرهانُ الإيناسي، وهو من أقرانه، يقول: لو طُلِب حُجَجُ الدنيا: ما كان في بلادنا مَن يقوم بها غيرُه.

وكان له النصيبُ الوافِرُ مما لأرباب الأحوال من الكَشْف والكرامات، وكان تجرَّد بالكُلِّية، فأمَرَه بعضُ أهل الطريق بالرجوع إلى الناس لاحتياجِهم لعلمِه، وكان يأتيه الوارِدُ كما يأتي الصُّوفية، فيقلع عنه بسرعة.

وكان يُلازم الطَّيْلسان، كما هو السُّنَّة، ويُرخِيه كثيرًا على وجهِه وقتَ حضور

---

(١) في (ع): (بن).

(٢) كذا في هامش (خ)، نقلا عن «الأستاذ».

الشَّيخُونية، وكان يُخفِّف الحضورَ جدًّا، ويُخفِّف الصلاة، كما هو شأنُ الأبدال، وأفتَى مُدَّةً في عمره ثم رجع عنه.

ولِـيَ تدريسَ الفقه بالمَنصورية، وبقُبَّة الصالح بالأشرفية التي بقُرب المشهد النفيسي، ثم نزل عنها لتلميذِه شمسِ الدين الحنفي، واستقر في مَشْيخة الشيخونية، فباشَرها أحسنَ مُباشرة، ثم رغِب عنها لمَّا جاوَر الحرَمَين، واستقرَّ بعده الكافيجي فيها.

له: شرح[1] على «زاد الفقير»، و«شرح الهداية»، و«التحرير» هذا، الذي جمَع فيه عِلمًا جمًّا بعباراتٍ مُوجَزة، حتى كان يُخبِر عنه بعضُ تلامذته أنه يُسئَل عن أماكِنَ منه فيقول: والله ما صِرتُ أعرِفُها.

تُوفِّي سنة إحدى وسِتِّين وثمانمِائة، ودُفن بالقرافة، بالقرب من ابن عطاء الله الإسكندري بوَصِيَّةٍ منه، وسببُه أنه كان يَقرَأ على قبره سورةَ هُود، فلما وصَل إلى قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥]، أجابه من القبر بصوتٍ عالٍ: يا كمال! ليس فينا شَقِيٌّ، فأوصَى أن يُدفَن هناك، ومما يُنسَب إليه:

كُنْ شاكِرًا لله في كلِّ حالة ... ولا تعتمِدْ يومًا على غيرِ لُطفِه

فكم حالةٍ تأتي ويَكرَهُها الفتى ... وخيرتُه فيها على رَغْمِ أنفِه

رحمِه الله تعالى.

(وسمَّيتُه)، أي: المُختصَر المفهوم من «اختصرت»، («لُبَّ الأُصول»)، لبُّ كلِّ شيء خالِصُه وقلبُه، ذكَر فيه أنه اختصر «التحرير»، وضمَّ إليه ما يُناسِبه، ورتَّبه على طريقةِ كُتب الحنفية المشهورة؛ إذ كان أصلُه على طريقةِ كُتب الشافعية، فرَغ منه في

---

(١) كذا في (خ). وفي بقية النسخ: (له على «زاد الفقير»).

جمادى الثانية سنةَ إحدى وخمسين وتسعِمائة، وشرَح هذا المُختصَر الشيخُ جمالُ الدين بن القاضي زكريا الأنصاري الشافعي[1].

(ثم شرحتُ «المنارَ» شَرْحًا جامِعًا) لما في شروحه، أو للأُصول، سمَّاه: «تعلُّق الأنوار»[2].

(بحَوْل الله وقُوَّتِه)، أي: مُستعِينًا بقُدرتِه تعالى، (فائِقًا على نَوعِه)، حالٌ من ضمير «جامِعًا»، يقال: فاقَ أقرانَه، علا عليهم، وأصلُه من الفَوْق المستعمَلِ في التفضيل، أي: فاضِلا على نوعه من سائر الشروح.

والنوعُ، لغةً: الضربُ من الشيء، أخصُّ من الجنس، واصطلاحًا: كلُّ مَقولٍ على كثيرِين مُتَّفقِين في الحقيقة، والظاهرُ أن المراد الأوَّل؛ لأنه مُندرِجٌ تحت مُطلَق الشرح، والثاني[3] إن كان أسماءُ الكتب من أسماء الأجناس.

إذا علمتَ ما تقدَّم من بُلوغ المُصنِّف الرُّتبةَ القُصْوَى في الفروع والأصول، وأن مؤلَّفَه هذا موضوعٌ على النهج الغريب الذي لم يُسبَق إليه من مُؤلِّفي الحنفية، وعموم نفعِه للخاصِّ والعامِّ، ولا سيما المُدرِّس والمُفتي والقاضي: (فنَشرَعُ إن

---

(١) في هامش نسخة (خ): (ولد المصنف عام وفاة القاضي زكريا، فكيف يشرح ما ألفه المتأخر؟! بل «لب الأصول» الذي شرحه زكريا من تأليف الشارح نفسه، وإنما وافق اسمه اسم كتاب ابن نجيم، «ز». و«لب الأصول» الذي شرحه زكريا، لزكريا نفسه؛ لأنه توفي سنة ٩٢٦هـ عام ولادة ابن نجيم، فوهم الشارح من موافقة اسم كتاب ابن نجيم لكتاب زكريا أنه للزين، مع أنه سبق من الشارح في ترجمة المصنف أنه ولد عام ٩٢٦هـ «الأستاذ»).

(٢) سماه ابن نجيم «مشكاة الأنوار»، واشتهر بـ«فتح الغفار»، وقد مر بيانه عند دراسة مؤلفات ابن نجيم في المقدمة.

(٣) أي: أن المراد هو الثاني.

شاء الله تعالى)، أي: إن أرادَ سبحانه وتعالى الشروعَ؛ لأن جميعَ ما يقعُ من العبد من الأفعال والتُّروك، وما يَتوقَّفان عليه من المَيل والدَّاعِية والاختيار: بخَلْقِ الله تعالى، ومُتعلَّق إرادتِه العَلِيَّة التي هي صفةٌ تُخصِّص ما يُوجَد بوقتٍ دون غيره على وِفْقِ تعلُّق علمِه القديم، ومُتعلَّق قدرتِه تعالى، وهي صِفةٌ تُؤثِّر على وفق الإرادة، ومتى تعلَّقتْ إرادتُه بوُجود فعلٍ كان، ما شاءَ الله كان وما لم يَشَأْ لم يكُنْ.

[إرادةُ الله هي مَشِيئتُه]

والإرادة هي المَشيئةُ، ومَن فرَّق بينهما، على ما نُقِل عن أبي حنيفة أنَّ مَن قال لامرأته: شِئتُ طلاقَك، ونواه: يقَعُ، ومَن قال: رضِيتُه أو أحبَبْتُه، لا يقَع؛ لدُخول الطَّلب في مفهوم الإرادة وأخوَيها دون المشيئة: مردودٌ بأنَّ الإرادة ليست إلا صفةً تُخصِّص ما سيُوجَد بوقتٍ دون غيرِه، وليس في هذا المفهوم طلبٌ، نعم؛ الغالبُ تعلُّقُها بالمحبوب المطلوب وُجودُه، فعن ذلك وقَع الفرعُ الفقهيُّ عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على ذلك، كذا في «المُسايرة»[1].

(بحَوْل الله وقُدرتِه)، أي: نشرَع إن أرادَ تعالى شروعًا مُلابِسًا لقُدرته من حيث كونه أثرَ القدرة، ولا ريبَ أن تأثيرها على وِفق الإرادة، والظاهر أن المقصود إنشاءُ التبرُّك بِهَذَين الوصفَين.

(فيما قصَدْناه من هذا التأليف) الحاضِر في الذهن مطلقا، على ما تقدَّم، وأتى باسمِ الإشارة التي لا يُشار بها إلا للمحسوس المُشاهَد؛ تنزيلا له منزلةَ المحسوس، رَمزًا إلى سُهولةِ حُصولِه، ترغيبًا للطالِب.

---

(١) انظر: «المسايرة» مع «المسامرة»، الركن الثالث: العلم بأفعال الله تعالى، الأصل الثالث أن فعل العبد واقع بمشيئة الله وإرادته (ص ٤٠٠، و٤٠٨ـ٤٠٩).

(بعد تسميته)، أي: التأليف بمعنى المؤلَّف

(بـ«الأشباه والنظائر»)، وقد عدَّى فِعلَ التسمية إلى المفعول الثاني أوَّلا بنفسِه، وثانيًا بواسطة الحرفِ؛ إشارةً إلى جواز الوجهَين.

والتسميةُ مصدرٌ مُضافٌ إلى المفعول بعد حذف الفاعل، أي: تسميتي إياه، يعني: بعد أن جعلتُ له اسمًا علَمًا.

(تسميةً له)، أي: المؤلَّف، (ببعضِ فُنونِه)، يريد أنه علَمٌ منقولٌ من بعض ما صدُق عليه المفهوم، فهو مجازٌ علاقتُه الجُزئيَّة، من إطلاق البعض وإرادة الكُلِّ، وشرطُ إطلاق الكلِّ على الجُزءِ أن يكون بحيث ينتفي الكُلُّ بانتفاء ذلك الجُزْء، كالرَّقَبة، بخلاف الظُّفر ونحوِه، ولا يشترط في قلبه ذلك، كما هنا.

[الكلامُ على علَمِيَّة أسماء الكتب]

وهل أسماءُ الكُتب من قَبيل أعلام الأشخاص، أو أعلام الأجناس، أو أسماء الأجناس؟ وما مُسمَّياتُها؟ هل هو الألفاظ المخصوصة الدالَّةُ على المعاني المخصوصة، أو المعاني المخصوصة المَدلولُ عليها بالألفاظ المَخصوصة، أو النقوشُ كذلك، أو المركَّب منها ثُنائيًا أو ثُلاثيًا؟ خلافٌ.

اختار العلامة في «التلويح» أنَّها أعلامُ أشخاص، وأنَّها «عبارةٌ عن المُؤلَّف المخصوص الذي لا يختلِف باختلاف المُتلفِّظين؛ للقطع بأن ما يقرَأه كلُّ أحدٍ منا هو الكتاب الفلاني، ولو كان عبارةً عن الشخص القائم بلسانِ مُؤلِّفه لكان هذا الذي يقرأه زيدٌ مثلا مُماثِلا له، لا عينُه؛ ضرورةَ أن الأعراض تَتشخَّص بتشخُّصِ مَحالِّه، فتتعدَّد بتعدُّد المَحالِّ، وكذا الكلامُ في القرآن، وكلِّ شِعرٍ يُنسَب إلى أحد»[1].

---

(١) «التلويح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الأول في الكتاب (١/ ٥١).

واختار العلامة الدَّوَاني أنَّها أعلامُ أجناس؛ لأنَّها موضوعةٌ لما حضَر في الذِّهن مطلقا، ولو كان(١) النُّقوشَ أو المُركَّبَ منها؛ لأنَّها لا وجودَ لها في الخارج، ولو نقشًا؛ لأن الحاضر منها لا يكون إلا شخصًا واحدا، ومن المعلوم أن ليس المرادُ تسميةَ ذلك النقش، بل تسمية نوعِه، وهو النقشُ الكِتابيُّ الدالُّ على الألفاظ المخصوصة أو المعاني المخصوصة بواسطتِها، أعمُّ من أن يكون ذلك النقشَ أو غيرَه مما يُشارِكُه في المفهوم، ولا شكَّ أنه لا وجود لهذا الكُليِّ في الخارج، فالإشارةُ إلى ما في الذهن على جميع التقادير.

واختار جمٌّ غَفير من المُحقِّقين أنَّها أسماءُ أجناس، فهو موضوعٌ للماهِيَّة من حيث هي هي، المُتميِّزةِ بالأعراض الخارِجيَّة، كتميُّز أفراد الإنسان بالأعراض الخارجية عن الحقيقة، فيصدُق على كثيرِين مُتَّفِقِين في الحقيقة دون العدَد، قيل: هو الظاهر من هذه الأقوال، وتمام الكلام على ذلك في شرحِنا على «عصام» الوضع.

والمختارُ: أن مُسمَّاها الألفاظُ المخصوصة الدالَّة على المعاني المخصوصة.

واختار العِصام في «شرح الوَضْعية» أنه المعاني(٢) المخصوصةُ المَدلولُ عليها بالألفاظ المخصوصة، وسُمِّيت تلك الألفاظُ أو المعاني بـ«الأشباه والنظائر»؛ لأنها مُشابِهةٌ بعضُها لبعضٍ مُشابَهةً مَّا أو مُشابَهةً قويَّة.

ثم إنه أشار فيما تقدَّم إلى صُعوبة هذا الفنِّ بقوله: طالَما سهَرتُ... إلخ، ثم إنه صرَّح بذلك مُشِيرًا إلى كيفية التعليم، فقال:(٣)

---

(١) أي: الحاضر في الذهن.

(٢) في (ع) و(خ): (المباني).

(٣) ذكر في هامش (خ)، أن في في بعض نسخ متن «الأشباه» زيادة هنا، وهو وقوله: «سائلا من الله»

[الكلامُ على القسَم بـ(لعَمْري)]

(ولعَمْري)، أي: ما أُقسِم به، أو قسَمِي، فهو مُبتدأٌ محذوفُ الخبَرِ وُجوبًا؛ لسَدِّ جوابِه مَسدَّه. واللامُ مَوطِئة للقسَم، كما في «حاشية الفنَري على المُطوَّل»، وقولِ الحمَوي: «إنَّها لامُ التأكيد»[1]، أي: تأكيدِ القسَم، فلا مُنافاة.

و«العمر»، بفتح العَين وضمِّها: البقاءُ، أي: مُدَّةُ الحياة، قيل: وحياتي، ولا يُستعمَل في القسم إلا بالفتح؛ لأن القسَم مَوضِعُ التخفيف لكثرة الاستعمال.

قال الفنَري: «ويمكن أن يكون على حذفِ مُضافٍ، أي: واهِبِ عُمري، وكذا أمثالُه بما أُقسِم به بغير الله، ويمكن أن يكونَ المرادُ به: ذِكْرَ صورةِ القسَم لتأكيد مضمونِ الكلام وترويجِه فقط؛ لأنه أقوى من سائر المُؤكِّدات، وأسلمُ من التأكيد بالقسم بالله؛ لوُجوب البِرِّ به، وليس المرادُ القسمَ الشَّرْعيَّ وتشبيهَ غيرِ الله به في التعظيم، حتى يرِدَ أن الحلفَ بغير الله وصفاتِه مكروهٌ، حتى لو اعتقَد الحلفَ به ووجوبَ الكفَّارة عليه: كفَر، وإلا فهو حرامٌ»، انتهى.

وأما ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: ٧٢]، وعمرَك الله، فقد نقل السيِّد عيسى الصَّفَوي في «شرح الشفاء» أنه قسَمٌ عند الحنفية والمالكية، وكنايةٌ عند الشافعية[2].

وقال الشِّهاب: «وتحقيقُ المقال: أن «عَمرَك»، بالفتح، بمعنى: التعميرِ،

= تعالى القبول، وأن ينفع به مؤلفه ومن نظر فيه، إنه خير مأمول، وأن يدفع عنه كيد الحاسدين، وافتراء المتعصبين، ولعمري... إلخ».

(١) قال الحموي في «غمز العيون» (١/ ٤٥): «واللام لام الابتداء».

(٢) انظر: «نسيم الرياض» (١/ ٣٠٠).

محذوفُ الزَّوَائد[1]، وله مَعنيان: تعميرُ الله إياك، أو[2] قلبَك، و[هو] على هذا صفةٌ من صفاتِ الله، فيصِحُّ القسم به حقيقةً، وهذا ما جنَح إليه ساداتُنا الحنفية والنُّحاة.

والعُمر، بالضمِّ، مخصوصٌ بالإنسان، وهو مُدَّة وجودِه في الدنيا، فلا يصِحُّ القسَمُ به شرْعًا، لكن لله أن يُقسِمَ بما شاء، فالضَّمُّ أصلٌ في هذا المعنى لاختصاصِه به في غير القسَم، فإذا أُريد بالمفتوح هذا فلا بأس أن يقال: إنه من قبيله معنًى، أو معدولٌ [به] عنه، ويُؤيِّده ما في «شرح أدب الكاتب»[3] أنه سُمِع نادرًا: «لعُمرك»، بالضمِّ، وإذا لم يُرَدْ هذا المعنى في قسَم الناس صحَّ أن يُقال: إنه كنايةٌ، فيَتوقَّف على النية[4]. وأما العرَب، فيُقسِمون بما شاؤوا، فلا مُنافاةَ بين ما ذكره النُّحاة وما ذكره الفقهاء»[5]، فليُتأمَّل.

[بيان أن الفقه لا ينال بالتمنِّي، وإنما بالجِدِّ والاجتهاد]

وقوله: (إنَّ هذا الفنَّ)، أي: فنَّ الفقه، كأنه موجودٌ حاضِر، جوابُ القسم.

(لا يُدرَك)، أي: لا يُلحَق، من الدرَك، مُحرَّكة: اللِّحاق، شبَّهه بشيء يَفِرُّ منك وأنت تطلُبه، حُذِف المُشبَّه به وذُكِر لازِمُه، وهو الدرَك.

(بالتمنِّي)، وهو طلبُ الأمر المحبوب، ولو مستحيلا.

(ولا يُنالُ)، أي: لا يُوصَل إليه، (بـ)لفظةِ (سوفَ) الموضوعةِ للتسويف، وهو طلبُ وُقوع الفعل في المُستقبَل، بأن يقول: سوف أقرَأُ.

---

(١) أي: زوائد باب التفعيل.

(٢) في النسخ: (و)، والمثبت من «نسيم الرياض».

(٣) للإقليلي، كما في «نسيم الرياض».

(٤) كذا في النسخ. وفي «نسيم الرياض»: (لتوقفه على النية، كالمشترك).

(٥) «نسيم الرياض» (١/ ٣٠٠_٣٠١).

(ولا بـ)لفظةِ (لعَلَّ) الموضوعة للتَّرجِّي، وهو طلبُ الأمر المحبوب المُمكِن، أو الإشفاقِ[1]، وهو طلبُ ضِدِّه، بأن يقول: لعلِّي أقرَأُ.

(ولا بـ«لو») الموضوعةِ لتعليق امتناعِ الجزاء بامتناع الشرط، نحو: لو أنِّي قرأتُ كذا لكان كذا، وفي الحديث: «إياك والـ«لو»، فإن الـ«لو» يَفتَح عملَ الشيطان»[2].

(ولا يَنالُه)، أي: هذا الفنَّ، (إلا مَن كشَف)، أي: رفَع الغطاء، (عن ساعِد)، هو من الإنسان الذِّراعُ، ومن الطائر الجناحُ، أي: ذراع (الجِدِّ)، بالكسر: الاجتهاد، (وشمَّر)، يقال: شمَّر الثوبَ، رفَعه، والمراد بذلك التهيُّؤ للأمر، شبَّه الجِدَّ بإنسانٍ، وحذَف المُشبَّه به، وذكر لازِمَه، وهو الذراعُ، على طريق الاستعارة المَكنيَّة والتخييلية، وأثبت له الكشفَ والتشميرَ ترشيحًا، وهذا الكلامُ كنايةٌ عن الاهتمام والاعتناءِ بأمر الفقه، فيكون كنايةً مَبنيَّة على المكنية، والأَولى أن تُقرَّر الاستعارةُ التمثيلية.

(واعتزَل)، أي: ترك، (أهلَه)، أي: عَشيرتَه، (وشدَّ المِئزَر)، أي: قوَّى إيثاق المِئزَر، وهو ما يُتَّزَر به، (وخاضَ البِحارَ)، أي: دخَل فيها برِجلَيه، (وخالَطَ)، من الخَلْط، وهو وجود أمرٍ مع أُمور تداخَلتْ أم لا، كاختلاطِ قوم بقوم، فهو أعمُّ من المَزج والتداخُل، وهو[3] أعمُّ من المَزْج؛ لأنه دخولُ أجزاء في أُخرى، مائِعًا كان أو لا، والمَزْج أخصُّ من الكُلِّ؛ لأنه خلطُ المائع بعضِه ببعضٍ، أي: داخَلَ (العُجَاجَ)،

(١) أي: الموضوعة للإشفاق.

(٢) رواه بهذا اللفظ الحميدي في «مسنده»، عن أبي هريرة رضي الله عنه، برقم (١١١٤)، وروى نحوه مسلم في «صحيحه»، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، برقم (٢٦٦٤).

(٣) أي: التداخل.

الغُبارَ، أو الإبلَ الكثيرة، وهو أيضا كنايةٌ عن السفر في البَرِّ والبحر، أي: لا يَنالُه إلا مَن لزِم الرِّحلة في تحصيله برًّا وبحرًا.

(يَدْأَبُ)، حالٌ من فاعلِ «ينال»، وهو الجِدُّ في العمل والتعَب.

(في التَّكرار)، أي: تكرارِ مسائلِه بقراءتِها مرَّةً بعد أُخرى لأجل الحِفظ.

(بُكْرةً)، بالضمِّ، أوَّلَ النهار، و[1] الغُدْوة منه.

(وأَصِيلا)، آخِرُه، والجمعُ: أُصُل، بضمَّتَين، وأُصْلان وآصَال وأَصَائل.

وليس المراد خصوصَ هذَين الوقتَين، بل الوقتُ بتمامه، وخصَّها بالذكر لأنَّهما من أطيبِ الأوقات، وهو على حدِّ قوله: ضربتُه البطنَ والظَّهرَ، أي: جميعَه.

(ويَنصِبُ)، أي: يرفَع، (نفسَه) الناطِقة التي يُعبِّر عنها كلُّ إنسان بـ«أنا»، كما تقدَّم.

(للتأليف)، أي: جمعِ مسائلِه، (والتحرير)، أي: تنقيحِها وتهذيبِها وبيانِها بالكتابة، (والتقريرِ)، أي: تثبيتِها بالعبارة، (بياتًا)، أي: في الليل، (ومَقِيلا)، أي: في النهار، وأصلُه النومُ نصفَ النهار، كالقَيْلُولة.

(ليس له)، مَن كشَف واعتزَل، (هِمَّةٌ)، وهي لغةً: العَزْمُ والقُوَّة، وعُرْفًا: حالةٌ للنفس يَتبعُها قوَّةُ إرادةِ القلب وغلَبَةُ انبعاثٍ لنَيلِ مقصودٍ ما، تكون عاليةً إن تعلَّقت بمَعالِي الأمور، ودَنِيَّةً إن تعلَّقت بسَفاسِفِها، ومنه قوله:

وقائلةٌ لمَّا علَتْك الهُموم ... وأمرُك عالٍ بين الأُمَم

فقلتُ ذَرِيني على حالتي ... فإن الهمومَ بقَدْر الهِمَم

---

(١) كذا في (م) و(ب). وفي (ع) و(خ) و(ح): (أو).

(إلا) مسألة (معضِلة)، اسم فاعل، من أعضَل الأمرُ، إذا اشتدَّ صُعوبتُه، صعوبتُها[١] إما في مبادئِها التصوُّرية أو التصديقية.

(يُحِلُّها)، أي: يُزيل صُعوبتَها، وهو في الأصل: فكُّ طاقات الحَبْل، شبَّه المُزيلَ للصُعوبة بالحَلِّ، واستعارَه له، ثم اشتقَّ «يُحِلُّ» بمعنى: يزيل صعوبته، استعارةً تبَعية، ويمكن أن تُقرَّر المَكنية في الضمير.

(أو) مسألة (مُستَصعَبة)، أي: صَعْبَةٌ في غاية، مِن صعُب الأمرُ صُعوبةً، ضِدُّ السُّهولة، والسِّين والتاء زائدتان للمُبالغة.

(عزَّتْ)، أي: امتنعَتْ، من قولهم: أرضٌ عَزاز، أي: صُلْبة، كأنَّها في عَزَاز، أي: محلٍّ يصعُب الوصولُ إليه، كالجبل الشامِخ.

(على القاصِرين)، أي: القاصِرين عن إدراكِ المسائل الدقيقة.

(فيَرتقِي)، أي: يصعَد، (إليها ويحِلُّها)، مِن: حلَّ بالمكان، إذا نزل به، شبَّه المسائلَ المُعضِلة الصَّعْبة بمكانٍ عالٍ، وحذَف المُشبَّه به، ورمَز له شيئًا من لوازِمه، وهو الارتقاءُ إليها، وهو كنايةٌ عن التمكُّن منها وإزالةِ صُعوبتها، وبه سقَط ما قاله المُحشِّي[٢].

(على أنَّ ذلك)، أي: حلَّ المُعضِلات والمُستصعَبات، (ليس من كَسْب العبد)، أي: ليس من أفعاله المُكتسَبة له.

---

(١) أي: صعوبة المسألة.

(٢) قال في «غمز العيون» (١/ ٤٧): «وقوله: يحِلُّها، فيه عيب من عيوب السجع، وهو الإيطاء، وكان الظاهر أن يقول: ويُذِلُّها، أي: يجعلها ذلولا. ويحلها، أي: ينزلها، من: حل به حلولا، إذا نزل، على طريق الحذف والإيصال، فمن ضيق العطن وضعف الفطن».

[مطلبٌ في مسألة الكسب]

والكَسْب عبارةٌ عن تعلُّق قدرة العبد بالفعل، والقدرةُ المُتعلِّقة بالفعل مع العَزْم والتصميم عليه.

قالوا: إن الشروع في العمل[١] فِعلٌ اختياريٌّ، والأفعال بأسَرِها مُستنِدةٌ إلى الله بالإيجاد، والأفعالُ الاختياريَّة للعبد لا بد من تصوُّرِها أوَّلا للشُّروع فيها، ثم بعد ذلك يترجَّح عنده الفعلُ على الترك أو عكسُه، وتَتوجَّه النفسُ إلى ذلك وتَقصِدُه، وهو المعبَّر عنه بالإرادة، ثم بعد ذلك لا بد من صلاحية الصُّدور، ولا صدور[٢] عنه إلا[٣] بسلامة الأسبابِ وآلاتِ الفعل، وهو المُعبَّر عنه بالقدرة، والكلُّ مخلوقٌ له تعالى، فإذا وُجِد القصدُ، والصَّلاحِيَّةُ المَذكُورة، والعَزْمُ على الفعل: جرَتْ عادتُه سبحانه وتعالى أن يخلُقَ الفعلَ عنده، لا به، ويَترتَّبُ على تلك الأسباب ترتُّبَ المشروط على الشرط، لا الأثرِ على المُؤثِّر.

فالقصدُ والصَّلاحية والعزمُ هو الكسبُ عندنا، وعند الأشاعرة: هو نسبةُ الفعل إلى العبد، أي: تعلُّق قدرتِه الحادثة به، ونسبتُه إلى الله تعالى بالإيجاد هو الخلق، والفرقُ بينهما ضروريٌّ؛ إذ قُدرة العبد لا تأثيرَ لها في الفعل، وتوجَد في محلٍّ الفاعل، بخلاف الخلق؛ فإن قدرته تعالى تُؤثِّر في الفعل بالإيجاد، وتوجَد في غير ذاته، أي: في أمر خارِجٍ عنه.

إذا علمتَ ذلك: فتحصيلُ العلم وتعلُّمه فعلٌ اختياريٌّ، لا بد فيه من القدرة

---

(١) في (ع) و(ب): (العلم). وفي (خ): (الفعل). والمثبت من (م).

(٢) كذا في (م). وفي بقية النسخ: (واللاصدور).

(٣) قوله: (إلا)، في (م) فقط.

عليه، وهي استعدادُه وقابِليَّتُه لما يُلقَى عليه من الأفكار، وترتيبُ المُقدِّمات، وقصدُه لذلك، وجرت عادتُه تعالى بأن يخلُقَ التعلُّمَ بعد ذلك.

وقد فصَّل المصنِّف رحمه الله الأسبابَ المُوصِلة إلى ذلك من كيفية التعليم بقوله: «لا ينالُه إلا من كشَف عن ساعِد الجِدِّ واعتزَل أهلَه،... إلخ»، فإنه بذلك تحصُل له قابليةُ الاستعداد عادةً، وقد يَتخلَّف، وقابليةُ الاستعداد سببٌ لحُصول الملَكة التي يستعِدُّ بها لإدراك النظَريات، وبسببِها تحصُل ملكةُ الاستحضار إذا صارت النظرياتُ مَخزونةً عندها، ثم بترتيبِها على الكيفية المعلومة عندهم تحصل المجهولاتُ من حلِّ المُعضِلات وغيرها، والكلُّ محتاجٌ إلى توفيق الله وهدايته وفضلِه، فإن الطُّرُق متعدِّدةٌ، والأفكار مختلِفةٌ، والتمييزُ بين الصواب والخطأ لا يَتِمُّ بمجرَّد الطاقة البشَرية، والأفكارُ ليست أسبابًا للنتائج، بل مُعِدَّاتٌ لقُبول صُوَرِها العقلية عن واهِب الصُّوَر، ولذا قال:

(إنما هو)، أي: حلُّ المُعضِلات والمُستصعَبات، (فضلُ الله) وكرَمُه على عبده، كما قال سبحانه: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢]، (يُؤتيه)، أي: ذلك الفضلَ، (مَن يشاءُ)، مَن أرادَه من عباده ممَّن جعل له من السعادةِ مَقسَمًا، ورفعةِ الدارَين مَغنمًا؛ ألا ترى إلى الاستعداد الوَهْبي الذي لآدمَ عليه السلام دون الملائكة، وكيف أسنَد إليه التعليم، فقال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وكيف قالت الملائكة: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]؛ فإن العلومَ إدراكاتٌ تختلِف مُدرَكاتُها ومُدرِكاتُها من عقلٍ ووَهْم وخَيال، ومن غَبيٍّ وذَكيٍّ[1] وغيرِهما، والمحسوساتُ التي هي مَبدأُ العلوم كثيرةٌ، بل الأعمالُ الظاهرة

(١) في (ع) و(ح) (ب): (غباء وذكاء).

كلِّها، وإن كان العبدُ دخل فيها بقدرته الجُزئية المُتأثِّرة عن قدرة الله تعالى الغير المؤثِّرة[١]: لا تكون ولا تحسن إلا بتوفيق الله، بل لا تقَعُ إلا بتوفيق الله تعالى تفضُّلا، لا وجوبا، فكيف بالإدراكات العقلية أو الخيالية أو الوهمية.

[مراجُع ابن نجيم الفقهية، وترجَمةُ مؤلِّفيها]

(وهـا أنـا أَذكُـر)، فيـه إدخالُ هـاء التنبيه علـى ضمير الرفـع الذي لـم يُخبَر عنه باسـم إشـارةٍ، وهـو شـاذٌّ، كما صـرَّح به ابـن هشـام، و«ها» في مثـل هذا تُرسَـم بغير ألِـف، كما صـرَّح به.

(الكُتبَ التي نقلتُ)، أي: أخذتُ، (مُؤلَّفاتي الفقهية) التي هـي: «البحر»، و«الأشباه والنظائر»، و«رسائله» المشهورة، و«فتاواه»، (التي اجتمَعتْ عندي)، صفةُ المؤلَّفات أو الكتبِ المنقول منها، واجتماعُها بطريق الملك، أو الأعمِّ منه ومن العاريَّة، (في أوَاخر سنة ثمانٍ وستِّين وتسعِمائة).

[شروح الهداية]

(فمن شروح «الهداية»):

[«النهاية» لحُسام الدين الصِّغناقي]

(«النهاية»)، للعلامة حسين بن علي، المعروف بحُسام الدين الصِّغناقي، وهو أوَّلُ شارِحٍ لها، فرَغ من تأليفه سنةَ سبعِمائة، روَاها عن ابنِ صاحب «الهداية» عبد الجليل، وعن حافظِ الدين محمد بن نصر، وفُوِّض إليه الفتوى وهو شابٌّ، بحقِّ روايتِهما لها عن أستاذِ الأئمة الشمس الكردري، عن مؤلِّفها. دخَل بغداد، فدرَّس بمَشهَد الإمام، ثم توجَّه حاجًّا، فدخَل دمشق، وتُوفِّي سنة عشرٍ وسبعِمائة.

---

(١) أي: قوة العبد.

[«غاية البيان» لأمير كاتب الأتقاني]

(و«غاية البيان»)، للعالِم الكبير، نادرةِ الأقران، قِوَام الدين أمير كاتب ابن أمير عمر الأتقاني.

وُلد بأتقان في شوال سنة خمسٍ وثمانين وستِّمائة، واشتغل بها ومهَر إلى أن شرح «الأخسيكثي»[١]، ثم دخل دمشق سنة عشرين، وناظَر وظهَرت فضيلتُه، ثم سافَر منها، ودخل بغداد، ووَلِي قضاءَها، ودرَّس بمشهد الإمام، ثم رجع إلى دمشق ثانيًا ووَلِي دارَ الحديث الظاهرية بعد الذهبي، ثم رجع إلى مصر، فأقبَل عليه صَرْغَتْمش، وعظَّمه، وجعله شيخَ مدرسته التي بناها، ومشَى بركابِه مع جملةٍ من الأمراء إلى المدرسة أوَّلَ ما فتَحها، وقال له: يا صرغتمش، لا تأخذ على نفسك بمَشْيِك[٢] في ركابي، فقد مشى في ركابي سُلطانان[٣]........................

---

(١) في هامش (خ): (الأخشيكثي، «ز»).

(٢) في (ع): (في مشيك).

(٣) في (خ) سقط في العبارة هنا، وفي الهامش تعليق للكوثري بقوله: «راجع «الأسحاقي» (ص ١٣٢) ليصلح ما هنا، «ز»».

ثم علق عليه الأستاذ أحمد خيري بقوله: «أقول: إن العبارة التي بين القوسين هنا، (يعني من قوله: يا صرغتمش، إلى قوله: بني سلجوق)، موجودة في (ص ١٣٥) من «تاريخ الأسحاقي» نسختي رقم (١٥٣، تاريخ) بهذا النص: «لا تعجبوا في ذلك، فقد مشى تحت ركابي سبع سلاطين من سلاطين العجم»، ولعل في العبارة هنا سقطا، تقديره: (يا صرغتمش! لا تأخذ على نفسك بمشيك في ركابي، فقد مشى في ركابي كذا سلطانا من بني سلجوق)، والله أعلم. والمستفاد من عبارة «الأسحاقي» أن السلطان حسن المقتول سنة ٧٦٢هـ هو الذي أمر أن يُركِبوا الشيخ قوام الدين المذكور على مركوب السلطان حسن بسرجه وعدته، فركب ومشى أمامه أكابر الدولة من جملتهم الأمير صرغتمش، إلى أن طلع الديوان، فتعجب بعض من حضر من ذلك الموكب، فقال الشيخ قوام الدين: لا تعجبوا... الخ ما سطر في أول التعليقة»، خيري، ١٩ من جمادى الأولى ١٣٦٣هـ.

من بني سلجوق، وكان يوما مشهودا، خلع عليه الخلع الكثير والإنعامات الجزيلة.

واستقام في شرحه على «الهداية» ستًّا وعشرين سنة، ابتدأه بالقاهرة بطلبٍ من بعض علمائها سنةَ إحدى وعشرين، وختَمه بدمشق سنة سبعِمائة وسبعٍ وأربعين، وكتب بعضَه بالعراق ودمشق وأكثرَه ببغداد.

توفي سنة سبعِمائة وثمانٍ وخمسين.

[«العناية» لأكمل الدين البابرتي]

(و«العناية») للشيخ أكمل الدين البابرتي، وقد تقدَّمت ترجمتُه، وهو شرحٌ جليلٌ معتبَر في البلاد الرُّومية، كتب عليه سعدي جلبي «حاشيتَه» المشهورة، وكتب عليه سرى الدين محمد بن إبراهيم الدروري.

[«معراج الدراية» للكاكي]

(و«مِعرَاج الدِّراية»)، للشيخ الإمام قِوَام الدين محمد بن محمد البخاري[1]، شيخِ الشيخ أكملِ الدين، أثنى عليه في أوَّل شرحه على «الهداية»، حيث قال: «حدَّثنا به شيخُ الإسلام، قُدوة الأنام، حافِظُ علومِ الإسلام، مُرشِد الطالِبين، كشَّاف المشكلات، حلَّالُ المُعضِلات، الشيخ قِوامُ الدين محمد بن محمد البخاري، قراءةً عليه مدةَ سنتَين بالجامع الماردِيني ظاهرَ القاهِرة المحروسة»[2].

---

(١) في هامش (خ): (وهو الكاكي، «ز»). قال أحمد خيري: «وأقول: ترجمته في «الفوائد البهية» (ص ١٨٦)... أنه محمد بن محمد بن أحمد السنجاري، المعروف بقوام الدين الكاكي، «خيري» ١٩/ ٥/ ١٣٦٣هـ».

(٢) عبارة البابرتي في «العناية شرح الهداية» (١/ ٦) هكذا: «ثم إني أروي كتاب «الهداية» عن شيخي العلامة، إمام الهدى، معدن التقي، فريد عصره، ووحيد دهره، قدوة العلماء، عمدة الفضلاء، قوام الحق والملة والدين الكاكي، قدس الله روحه ونور ضريحه».

أخذ عن الصِّغناقي، عن عبد العزيز بن أحمد البخاري بتِرْمذ، كما تقدَّم.

توفي سنة تسع وأربعين وسبعِمائة، فرغ من «الشرح» المذكور سنة خمسٍ وأربعين وسبعِمائة.

[«البناية» لبدر الدين العيني]

(و«البناية»)، للعلامة بدر الدين محمود بن أحمد العيني، نسبة إلى عَينتَاب.

ولد بها سنة اثنين وستِّين وسبعمائة، واشتغل على جماعة، منهم: جبريل البغدادي تلميذ السعد، والعلامة السيرافي تلميذه، ودخل معه القاهرة، وعلى الأرزجاني، والحسام الرهاوي، والجمال يوسف الملطي، والشرف بن الكويك.

ووَلِـي نظارةَ الحِسْـبة بالقاهـرة مرارًا، ثم نظر الاحتسـاب، ثم قضـاءَ الحنفية، ودرَّس الحديـثَ بالمُؤَيديـة، وتقـدَّم عنـد الملـك الأشـرف برسـباي، وكان إماما، علامـة، عارِفا بعلـومٍ جمَّة.

شرح «الهداية» في مجلَّدات، ابتدأه في صفر سنة سبع عشرة وثمانِمائة من كتاب المضاربة لما قرأها عليه رجل من الاعجام، ثم تمادَى الحالُ إلى سنة خمسين وثمانمائة، ثم شرع وشرَح كتابًا في التواريخ المختلفة إلى أن أتمَّه سنة خمسين وثمانمائة، وكان سِنُّه في التسعين.

وتوفي سنة خمس وخمسين وثمانمائة، ودُفن بمدرسته التي بناها بالقاهرة قربَ الجامع الأزهر.

[«فتح القدير» للكمال ابن الهمام]

(و«فتـح القديـر) للعاجِـز الفقير» للعلامـة، المُحقِّق حيث أُطلـق، الكمال ابن الهمام.

ابتدأه سنةَ تسع وعشرين وثمانمائة عند الشروع في إقرائه بعد قراءتِه تسعَ عشرة سنة على وجه الإتقان والتحقيق، وصَل فيه إلى كتاب الوكالة، وكتب عليه ملا علي القاري حاشيةً في مجلَّدين، وأتمَّه شيخُ الإسلام قاضي زاده أحمد أفندي، والمفتي زكريا المتوفى في حدود الألف، ولخَّصه الشيخ إبراهيم الحلبي صاحب «الملتقى» في جلد واحد.

[شروح «الكنز»]

(ومن شروح «الكنز»)، أي: «كنز الدقائق»، لأفضلِ المُتأخِّرين، حافظِ الدين، أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أحد الزهاد، والعلماء العاملين، صاحب التصانيف المفيدة، توفي ببلدة إِيذج، بكسر الهمزة ثم تحتانية ثم ذال معجمة، وهي كورة بين حورزبان وأصبهان، وهي من أجلِّ مُدُن الكورة، توفي سنة عشرٍ وسبعِمائة.

[«تبيين الحقائق» للزيلعي]

(«الزيلعي»)، سمَّاه: «تبيين الحقائق»، وهو الإمام فخرُ الدين أبو محمد عثمان بن علي بن محجن الزيلعي.

قَدِم القاهرة سنة خمس وسبعمائة، وأفتى ودرَّس وألَّف وصنَّف، وانتفع الناس به كثيرًا، ونشَر الفقه، وجاوَر بالحرمَين. وتوفي بمصر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة، وهو الشارح الأوَّلُ له.

[«رمز الحقائق» للعيني]

(و)اختصر هذا الشرحَ العلامةُ محمود (العيني) سماه: «رمز الحقائق»

[«ملا مسكين»]

(و)العلامة معين الدين الهروي («ملا مسكين»)، لم نَطَّلِعْ على ترجمته.

[شروحُ «القدوري»، وترجمة صاحب «المُختصَر»]

(ومن شروح «القدوري»)، أي: «مُختصَره»، الكتاب المتين في المذهب المبارك، وهو الذي يُطلق عليه لفظ «الكتاب»، قال صاحب «مصباح أنوار الأدعية»: «إن الحنفية يتبرَّكون به في أيام الوَباء، وهو مبارَكٌ، مَن حفِظَه يكون آمِنًا من الفقر، حتى قيل: من قرأه على أستاذٍ صالحٍ، ودعا له عند ختمِ الكتاب بالبركة، فإنه يكون مالِكًا لدراهِمَ على عدد مسائله»، انتهى.

وُلد مؤلِّفُه سنة اثنَين وستِّين وثلاثمائة، وأخذ الفقه عن أبي عبد الله محمد بن يحي الجرجاني، وكان ممن أنجب في الفقه لذكائه، وانتهت إليه رئاسةُ أصحاب أبي حنيفة في العراق، وكان صدوقا، لم يُحدِّث إلا بشيء يسير، حسنَ العبارة في النظر، جَريء اللسان، مُداوِمًا لتلاوة القرآن.

توفي يوم الأحد، خامس رجب، سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، ودُفن في داره، وقيل: نقل إلى تربة في شارع المنصورة ودُفن هناك بجنب أبي بكر الخوارزمي الحنفي.

[«السراج الوهاج» و«الجوهرة النيرة» للحدادي]

(«السِّراج الوهَّاج) المُوضِّح لكلِّ طالبٍ محتاج»، للإمام أبي بكر بن علي الحدَّادي، في ثلاثِ مجلَّدات، عدَّه البركلي في الكتب الضعيفة، توفي سنة ثمانمائة.

(و«الجوهرة») مختصر الشرح قبله، له أيضا.

[«المُجتبَى» للزاهدي]

(و«المُجتبى») لصاحب «القُنية»، مختار بن محمود الزاهدي الغزنيني، نسبة إلى غزنينة، بالغَين المعجمة والزاي، قصبة من قصبات خَوارَزْم، الإمام العلامة نجم الدين، صاحب المؤلَّفات الكثيرة، أخذ عن أستاذ الأئمة الشمس الكردري، وعن العلامة رشيد الدين يوسف بن محمد القندي، تفقَّه على فخر الأئمة صاحب «البحر المحيط»، وأخذ الأدبَ عن صدر الأفاضل، وسمع الحديث من أبي الحباب أحمد بن عمر المحبوبي، سكن آخر عمره بلادار، بلدة من بلاد الروم، وبها توفي سنة ثمانٍ وخمسين وستِّمائة.

[«شرح الأَقْطَع»]

(و«الأَقْطَع»)، أحمد بن محمد، أبو نصر، المعروف بالأقطع؛ لأنه قُطِعت يداه في حرب كان بين المسلمين والتتار، تفقَّه على مؤلِّف الإمامِ القدوري، وخرج من بغداد إلى أهواز، وتوفي بها سنة أربعٍ وسبعين وأربعِمائة.

[شروح «مجمع البحرين»]

(ومن شروح «المجمع»):

[«شرح المصنِّف»]

(«المُصنِّف») أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي، الشامي الأصل، البغدادي المنشأ، وأبوه الذي عمل الساعاتِ المشهورة على باب المستنصرية ببغداد، وكان إمامًا خيِّرا كبيرا، علامةً مُفنِّنًا، قويَّ الذكاء، حتى كان الشيخ شمس الدين الأجهاني[1] يُفضِّله على ابن الحاجب، ويقول: هو أذكَى منه.

---

(١) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): (شمس الدين الأصبهاني، «الأستاذ»).

وكتابُه هذا سماه «مجمع البحرين وملتقى النهرين»، جمع فيه بين «مختصَر القدوري» و«منظومة النسفي» مع زوائد، ورتَّبه فأحسنَ ترتيبه، وأبدعَ في اختصاره،

وله: «البديع» في أصول الفقه.

توفي سنة أربعٍ وتسعين وستِّمائة.

[«شرح ابن ملك»]

(و«ابن ملك»)، عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملِك، كان مدرِّسا بمدينة تيرة، ومدرستُه الآن مشهورةٌ به، أخذ عنه العلامة الكافيجي وغيرُه، وهو شرحٌ مفيدٌ جليلُ الاعتبار.

[«المستجمع شرح المجمع» للعيني]

(ورأيت للعَيني شرحًا وَقْفًا)، أي: لم يجتمِعْ عندي، وسمَّاه: «المستجمع»، ذكر في آخرِه أنه صنَّفه وكان عمرُه أربعًا وعشرين سنة، فرَغ منه سنة خمسٍ وثمانين وسبعِمائة.

[شروح «منية المصلي»]

(ومن شروح («منية المصلي) وغنية المبتدي» لسديد الدين الكاشعري[1]، بفتح الشين والعين[2]، نسبة إلى كاشعر ناحيته.

---

(١) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): (الكاشغري... كاشغر، (بالغين المعجمة)، ويلاحظ أنه لم يذكر المصنِّف، «الأستاذ». وأقول: مقصد الأستاذ أنه لم يذكر كلمة قبل كلمات «ابن أمير الحاج»، كلمة «شرح» مثلا. وسديد الدين الكاشغري هو محمد بن محمد، المتوفى سنة ٧٠٥هـ «خيري»).

(٢) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): «صح «والغين»؛ فإن كاشغر بالكاف، وشين وغين معجَمتين، وراءٍ، كما هو معروف، (خيري)».

[«شرح ابن أمير الحاج»]

(ابن أمير الحاج)، محمد بن محمد الحلبي، تلميذ المحقِّق ابن الهمام، وهو شرحٌ كبير في مجلَّدين، مملوءٌ من الفوائد.

ولم يذكر شرحَيها للشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي «الكبير» و«الصغير»، مع أنهما في غاية الشُّهرة وإقبال الفُضلاء عليهما.

[«الكافي شرح الوافي» للنسفي]

(وشرح «الوافي»، «الكافي»)، بدلٌ من «شرح»، أي: المسمَّى بـ«الكافي»، وهما لحافظ الدين أبي البركات عبد الله النسفي، صاحب «الكنز»، وهو مختصر مشهور مشتمل على ما في «الجامعين» و«الزيادات»، حاويا لما في «المختصر» وبعض مسائل «الفتاوى» و«الواقعات»، وكان مراده أولا أن يشرح «الهداية»، فقال بعضهم: إنه ليس أهلا لذلك، فشرع في هذا المتن والشرح.

[«شرح الوقاية» لصدر الشريعة]

(و«شرح الوقاية»)، أي: «وقاية الدِّراية في مسائل الهداية» للإمام برهان الدين محمودِ تاجِ الشريعة ابنِ صدر الشريعة الأوَّل، أحمد بن جمال الدين عُبيد الله، المعروف بأبي حنيفة، ابن إبراهيم بن أحمد بن عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز بن جعفر بن مروان بن محبوب بن الوليد بن عبادة بن الصامت.

أَلَّفه لابن ابنه، وشارِحه صدرِ الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، وهو متنٌ مشهور مأخوذٌ من «الهداية» من غير تصرُّف في العبارة، والشرح هو المشهور باسمِ مؤلِّفه صدر الشريعة.

[«النقاية» لصدر الشريعة، وشروحُها للشُّمُنِّي والقهستاني والقاري]

واختصر المتنَ المذكور صدرُ الشريعة، (و)سمَّاه: («النُّقاية) مُختصَر الوِقاية»، وشرَحها العلامة تقيُّ الدين الشُّمُنِّي، والمَولى شمس الدين محمد بن الخُراساني القُهستاني، نزيل بُخارى، ومرجع ما وراء النهر، المُتوفَّى بها حدود سنة أربعين وتسعِمائة، وقال المَولى عِصام في حقِّه: إنه لم يكُنْ من تلاميذ شيخ الإسلام الهرَوي، لا من أدانيهم، ولا من أعاليهم، وإنما كان دلَّال الكتب في زمانه، وكان لا يَعرِف الفقهَ ولا غيرَه بين أقرانه، ويُؤيِّد ذلك أنه جمَع في شرحه هذا بين الغَثِّ والسَّمِين، والصحيحِ والضعيف، من غير تحقيق ولا تصحيح ولا تدقيق، فهو كحاطِبِ ليلٍ، جامِعِ بين الرَّطْب واليابِس، والله أعلم بما قاله.

وشرَحها عليُّ القاريُّ شرحًا عظيمًا سمَّاه: «فتحَ باب العناية»، فرَغ منه سنة ثلاثٍ بعد الألف، ووفاتُه سنة أربع عشرة بعد الألف بمكة المكرمة.

[«إيضاح الإصلاح» لابن كمال باشا]

(و«إيضاح الإصلاح»)، للعلامة شيخ الإسلام أحمد بن سليمان بن كمال باشا، العلامة الرُّحلة، وحيدُ عصره في العلوم، وقلَّما يوجد في[1] علمٍ إلا وله فيه مُصنَّف أو مُصنَّفاتٌ، أخذ عن المولى الرومي وخطيب زاده ومعدون[2] زاده، ودرَّس بعدة مدارس، ثم صار قاضيا بأدرنة، ثم بالعَسْكر الأناطولي، ثم عُزل وأُعطي تدريسَ الحديث بأدرنة، ثم وُجِّه له مدرسةُ بايزيد خان بأدرنة، ثم صار مُفتِيًا بمدينة إسلامبول بعد وفاة المولى علاء الدين الجمالي، ولم يزل في منصب الفتوى إلى أن لحِق باللطيف الخبير سنةَ أربعين وتسعِمائة.

---

(١) كذا في النسخ، ولعل الصواب حذفه.

(٢) في (خ): (معدن).

وكتابُه هذا أصلح فيه متنَ «الوقاية»، وأوضَحه بالشرح، وسماه: «الإيضاح»، وأراد أن يُطفِئ نورَهما، ويأبَى الله إلا أن يُتِمَّه.

[«شرح تلخيص الجامع الكبير» للفارسي]

(و«شرح تلخيص الجامع الكبير» للعلامة الفارسي)، أما «الجامع الكبير» فهو لعلَم الهُدى، أبي عبد الله، محمد بن الحسن الشيباني. قال الأكمل: هو، كاسمِه، لجلائلِ مسائل الفقه الجامِعُ الكبير، قد اشتمل على عُيون الروايات بحيث يكون مَفْجَرًا[1] لنمام لطائفِ الفقه، ألَّفه آخِرًا وقد امتدَّتْ أعناقُ ذوى التحقيق نحوَ تحقيقِه، واشتدَّتْ رغَباتُهم في الاعتناء بحلي[2] ألفاظِه وتعليقه.

وأما تلخيصُه، فهو متنٌ مَتين مُعقَّد العبارة لمحمد بن عباد بن مالك الخلَّاطي، العالم العلامة، صدر الدين أبي عبد الله، تفقَّه على الحصيري، وسمِع «البخاريَّ» من الزبيدي، ودرَّس بالمدرسة اليُوسفية، تُوفِّي سنة اثنَين وخمسين وستِّمائة.

وأما شرحُه، فهو للعالم عليٍّ بن بَلبان، أبي الحسن، علاء الدين، الفارسي المصري الجندي. وُلد سنة خمسٍ وسبعين وستِّمائة، وسمِع من الشرَف الدِّمياطي، ومحمد بن علي بن مساعد، والبهاء بن عساكر، وتفقَّه على السروجي وغيرِه، وتقدَّم في المذهب وأصوله، وشرَح «تلخيصَ الجامع الكبير» للخلاطي، سمَّاه: «تحفةَ الحريص»، وكان جيِّدَ الفهم، حسَنَ المُذاكرة. تُوفِّي سنة تسعٍ وثلاثين وسبعِمائة.

[«تلخيص الجامع الكبير» للصدر الشهيد]

(و«تلخيص الجامع) الكبير» (للصدر الشهيد)، فقيهِ الدنيا، البحر ابن البحر،

---

(١) في (ب) و(ح): (معجزا).

(٢) كذا في النسخ، ولعل الصواب: (بحلّ)، والله أعلم.

عمر بن عبد العزيز بن مازه، المعروف بحُسام الدين الشهيد، تفقَّه على أبيه، وانتهت إليه رئاسةُ المذهب.

وُلد سنة ثلاثٍ وثمانين وأربعِمائة، ذكره صاحب «الهداية» في شيوخه، وأثنى عليه وأنه تلقَّى منه الفوائد الجمَّة، وذكر له من التصانيف: «الفتاوى الكُبرى» و«الصُّغرى» و«الجامع الصغير».

وذكره الذهبي في «تاريخه»، وقال: «إنه علامة ما وراء النهر، وكان السلطان لا يصدر إلا عن رأيه، وعاش في حُرمة زائدة وقبول، ورزَقه الله الشهادة على يد كافر في وقعة قطوان وانهِزام المسلمين. قال السمعاني[١]: لم يكن في الإسلام أعظمَ منها، ولا أكثر ممن قُتل فيها[٢]، وهو أنه تجمَّع جيوشُ الصين والخطا والتُّرك، وعلى الكل كوخان، فساروا لقصد السلطان سنجر، وسار هو في نحو مائة ألف من عسكر خراسان والغور وسجستان ومارقة[٣] وغيرهم، وجاز نَهرَ جَيْحُون، فالتقى العسكران كالبحار، وانهزَم المسلمون وسنجر، وأُسِر صاحبُ سجستان، وقُتل ما لا يحصى[٤]، ومنهم الحُسام المشهورُ عالِم الدُّنيا، وهذه الوقعة سنة ستٍّ وثلاثين وخمسِمائة، قال السمعاني: لما خرج في هذه النوبة: كان يُودِّع أصحابَه وأولادَه وَداعَ مَن لا يرجع إليهم، رحمه الله تعالى»[٥].

وبنو مازة صُدور ما وراء النهر وخراسان، تجري أحكامُهم مثل الملوك.

---

(١) كذا في النسخ. وفي «تاريخ الإسلام»: «ابن السمعاني».

(٢) بخراسان.

(٣) كذا في النسخ. وفي «تاريخ الإسلام»: «مازندران».

(٤) واستقرت دولة الخطا والترك الكفار بما وراء النهر، وبقي كوخان إلى رجب سنة سبع وثلاثين، فمات فيه، كذا في «تاريخ الإسلام».

(٥) «تاريخ الإسلام» للذهبي (١١/ ٦٥٨-٦٥٩).

[«بدائع الصنائع» للكاساني]

(و«البدائع» للكاساني)، سمَّاه: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، أوَّلُه: «الحمد لله العليِّ القادر»، للعلامة أبي بكر بن مسعود مِلِكِ العلماء، علاء الدين، وهو (شرح «التُّحفة»)، أي: «تحفة الفقهاء»، لشيخِه أحمد بن أحمد بن أبي حمد السمرقندي، الملقَّب بعلاء الدين.

تفقَّه عليه وقرأ عليه مُعظَمَ تصانيفه، وزوَّجه بنتَه فاطمةَ العالِمة، وكانت من حَسْناء النساء، طلبَها الملوكُ فأبى، وكان الكاسانيُّ لازَم والِدَها في الأصول والفروع، فشرَح له «التحفة»، فزوَّجها منه، وجعل مهرَها منه ذلك الشرح، فقال الفقهاء: شرَح «تُحفتَه» فزوَّجَه ابنتَه.

وأرسل رسولا من مِلِك الروم إلى نورِ الدين الشهيد بحلَب، فولَّاه بها المدرسةَ الحلاوية، وتُوفِّي بها سنةَ ثمانٍ وسبعين وخمسِمائة، ودُفن عند زوجته فاطمة داخلَ مقام إبراهيم، والدعاءُ عند قبرهما مُستجابٌ، وذلك مشهورٌ بحلب، ويُعرَف قَبْرُهما بقبر المرأة.

وكاسان، بالكاف والسين المُهمَلة، بلدةٌ وراءَ الشاش.

[«المبسوط» للسرخسي]

(و«المبسوط»)، للإمام الكبير محمد بن أحمد بن أبي سهل أبي بكر السرخسي، أحدِ الأئمَّة الكبار، المُتكلِّم، الفقيه، الأُصولي، المُناظِر.

لزِم شمسَ الأئمة عبد العزيز الحلواني، وتخرَّج به حتى صار أنظرَ أهلِ زمانه، وأخذ في التصنيف، وأملى «المبسوط» نحوَ خمسةَ عشر جلدًا، وهو في السجن بأوزجَند مَحبوسًا بسببِ كلمةِ حقٍّ كان فيها من الناصِحين، توفي سنة أربعِمائة وتسعين.

وللحنفية مبسوطاتٌ كثيرة، منها لأبي يوسف، ومُحمَّدٍ، ويُسمَّى بـ«الأصل»، وللجُرجاني، ولخُواهَرْزادَه، ولشمس الأئمة الحلواني، والمرادُ حيث أُطلق في كتب الفقه «مبسوط» السرخسي هذا، وهو (شرحُ «الكافي»).

[«كافي الحاكم»]

(و)«الكافي» هذا هو («كافي الحاكم» الشهيد)، العالِم الكبير، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله، ولي قضاء بخارى، ثم ولَّاه الأمير المجيد[1] صاحب خراسان وزارتَه، سمع الحديثَ من كثيرين، وجمع كتبَ محمد في «مختصره» هذا، فقيل: إنه رأى محمدًا في المنام، ودعا عليه بأن يُمزِّقه الله كما مزَّق كتبَه.

ذكره الذهبي وأثنى عليه، وقال الحاكم في «تاريخ نيسابور»: «ما رأيتُ في جملة مَن كتبتُ عنهم من أصحاب أبي حنيفة أحفظَ للحديث، وأهدى لرُسُومِه، وأفهمَ له منه».

قُتل ساجِدًا في ربيع الآخر سنة أربع وثلاثين ثلاثِمائة، وسيأتي آخِرَ الكتاب.

[«شرح الدُّرَر والغُرر» لمُلا خسرو]

(و«شرح الدُّرَر والغُرَر» للملا خسرو)، العالم العلامة، أعظمِ من خرج من علماء الروم.

أخذ عن المولى حيدر الهروي، وصار مدرسا بمدينة أدرنة، ثم قاضيا بالعسكر، ثم بقضاء قسطنطينية مضافا إليها الغلطة وإسكدار، وتدريس آيا صُوفية، وكان إذا توجَّه لإقراء الدُّروس فيها يمشي قُدَّامه وهو راكِبٌ سائرُ طلبته، وكان السلطان محمد يفتخر به، ويقول: هذا أبو حنيفة الثاني، ثم صار مُفتِيًا بالديار

---

(١) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): (الأمير الحميد صاحب خراسان، «الأستاذ»).

الرُّوميـة، وألّـف التآليـف الدقيقة فـي التفسـير والأصول والفقـه وغيرها.

توفي بقُسطنطينية سنة ثمانين وثمانمائة، وحُمل إلى مدينة بروسا، ودُفن بها.

وخسرو اسمٌ لزَوجِ أُخته، أو اسمٌ لأخيه، غلَب عليه واشتُهر به، فقيل له: خسرو.

[«الهداية» للإمام المرغيناني]

(و«الهداية») لشيخ الإسلام، برهانِ الدين، علي بن أبي بكر المرغيناني، وهو شرحٌ على المَتْن الذي سمَّاه «بداية المُبتدي»، جمَع فيه بين «مُختصَر القُدوري» و«الجامع الصغير» للإمام محمد، و«الهدايةُ» في الحقيقة كالشَّرح لهما.

وعادتُه فيها أن يُحرِّر كلام الإمامَين من المُدَّعى والدليل، ثم يُحرِّر كلامَ الإمام، ويَبسُط دليلَه حتى يُفهَم منه الجوابُ عن أدلَّتِهما، فإذا كان تحريرُه مُخالِفًا لهذا يُفهَم منه المَيلُ إلى ما ادَّعاه الإمامان.

وقال الأكملُ في شرحِها: «بقي في تصنيفه ثلاث عشرة سنة صائمًا في تلك المُدة لم يُفطِرْ أصلا، ويجتهد أن لا يطَّلعَ على صومه أحدٌ، فكان ببركة زُهدِه وورَعِه كتابُه مقبولا بين العلماء»[1].

وهو الذي قيل في شأنه:

إن «الهدايـة» كالقُـرآن قـد نسَـخَتْ ... ما صنَّفُـوا قبلهـا في الشَّـرع مـن كُتب

فاحفَظْ قواعِدَها واسـلُكْ مَسالِكَـهـا ... يسلَمْ مَـقالُك من زَيـغٍ ومن كـذِب

تفقَّه على جماعة، منهم: أبو حفص النسفي، والصدر الشهيد، وأخوه أحمد بن

(١) «العناية»، خطبة الكتاب (١/ ١١).

عبد العزيز بن مازه، وغيرُهم نحوًا من خمسِمائة شيخ، جمَعها في جُزْء.

روى عنه «الهداية» شمسُ الأئمة الكردري، وأقرَّ له أهلُ عصرِه، كقاضي خان وزَين الدِّين العتَّابي، بالفضائل، ولا سيما بعد تأليفه «الهداية».

ومما ينسب إليه:

ولم أدخُلِ الحمَّام مِـن أجـلِ لـذَّة وكيف ونارُ الشـوق بيـن جوانـحي

ولكنَّـني لـم يَكفِنـي فيـضُ عَـبرتـي فرُحتُ لأَبكِـي مـن جميـعِ جوَارِحي

تُوفِّي سنة ثلاثٍ وتسعين وخمسِمائة، رحمه الله تعالى.

[«شرح الجامع الصغير» لقاضي خان]

(و«شرحُ الجامِع الصغير» لقاضي خان)، الحسَن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز الأوزجندي الفرغاني، الإمام الكبير، والعالم الشهير، فخر الدين قاضي خان.

تفقَّه على الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار الأنصاري، والإمام ظهير الدين علي بن عبد العزيز المرغيناني، ونظام الدين بن إسحاق بن إبراهيم بن علي المرغيناني.

وتفقَّه عليه شمسُ الأئمَّة الكردري، وأبو المحامد محمود الحصيري.

تُوفِّي رحمه الله تعالى سنةَ اثنَين وسبعين وخمسِمائة، ودُفن عند القضاة السَّبع ببُخارى.

[«الجامع الصغير» للإمام محمد]

وأما «الجامع الصغير»، فهو للإمـام محـمد بن الحسن، الكتاب المبارَك المُشتمِل على ألفٍ وخمسِمائة واثنَين وثلاثين مسألة، كما قال البَزْدوي. وسببُ

تأليفه أنه طلب منه أبو يوسف رحمه الله تعالى أن يجمَع كتابًا يجمع فيه ما رواه عنه عن أبي حنيفة، فجمَعه له، ثم عرَضه عليه فأعجبَه، وذكر العلقميُّ أن أبا يوسف مع جلالة قدره كان لا يُفارِقه في حضَرٍ ولا سفَر.

وكان عليُّ الرازي يقول: مَن فهِم هذا الكتابَ فهو أفهمُ أصحابِنا.

وكانُوا لا يقلِّدون أحدًا القضاءَ حتى يمتحنُوه به، ويقولون: لا يصلُح للإفتاء والقضاء من لا يعلم مسائلَه.

[«مختصر الطحاوي»]

(و«مختصر») أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري، أبي جعفر (الطحاوي)، الفقيه، الحافظ، المحدث، صاحبِ التصانيف العالية والأقوال الرائقة.

سمع من يوسف بن عبد الأعلى، وهارون بن سعيد الأيلي.

وكان شافِعيًّا، انتقل إلى مذهب أبي حنيفة، لأن خالَه المُزَنِيَّ كان كثيرًا ما ينظُر في كتب أبي حنيفة، أو لأنه قال له حين القراءة عليه: ما يَجِيءُ منك شيءٌ، فغضِب لذلك، وانتهت إليه رئاسةُ أبي حنيفة.

وجمع بعضهم شُيوخَه في جزء مُستقِلٍّ، وتصانيفُه تطفَحُ بذكرِ شيوخِهِ، أخذ عنه خلقٌ كثير.

وله: «المختصَر» المشهورُ في الفقه، ولَع الناسُ كثيرًا بشَرْحِه، و«معاني الآثار».

وُلد سنة ثمان وثلاثين ومائتَين، وتُوفِّي سنة إحدى وعشرين وثلاثِمائة، وطحَا قريةٌ بالصَّعيد.

[«الاختيار» للموصلي]

(و«الاختيار) شرحُ المختار»، كلاهما لأبي الفضل مجد الدين عبد الله بن محمد المَوصَلي.

[كتب الفتاوى]

(ومن الفتاوى):

[«فتاوى قاضي خان»]

(«الخانية»)، «فتاوى قاضي خان»، المتقدِّم.

[«خلاصة الفتاوى»]

(و«الخُلاصة»)، لطاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، افتخار الدين، الإمام بن الإمام، صاحب كتاب «الواقعات»، وكتاب «النصاب»، ثم اختصر بعد ذلك منهما كتابا سمَّاه: «الخلاصة».

تفقَّه بخالِه مفتي الشرق ظهير الدين المرغيناني، وهو عن الصدر الشهيد.

وُلد سنة إحدى وثمانين وأربعِمائة، وتُوفِّي بسَرخس سنة اثنين وأربعين وخمسِمائة، وحُمِل إلى بُخارى ودُفن بها.

[«الفتاوى البزَّازية»]

(و«البزَّازية»)، لعلامة المُتأخِّرين، وخاتِمة المُحقِّقين، محمد بن محمد الكردي[1]، حافظ الدين، المشهور بابن البزازي.

---

(١) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): (محمد الكردري، «الأستاذ». وأقول: هو المتوفى سنة ٨٢٧هـ. انظر: «الفوائد البهية» (ص ١٨٧)، «خيري»، ١٩/ ٥/ ١٣٦٣هـ).

كان فقيها، واسعَ الاطلاع، مديدَ الباع.

دخل الديار الرُّومية، واجتمَع بالشمس محمد الفنري، ففاقَه الفنري في سائر العلوم ما عدا الفقه.

قرأ على أبيه ناصر الدين محمد، وهو أخذ عن جلال الدين الكرلابي[1]، عن حُسام الدين الصغناقي، عن شمس الأئمة الكردري، وهو من بلدة شهرسواى بالقُرْب من نهر ابك.

أخذ عنه العلامة الكافيجي، وشرف الدين القريمي، والمولى سراج الدين أحمد الفاضل القريمي، وغيرُهم.

[«الفتاوى الظهيرية»]

(و«الظَّهيريَّة»)، للقاضي الإمام محمد بن أحمد بن عمر، القاضي ظهير الدين، البخاريِّ، والمُحتسِب ببُخارى.

كان أوحدَ عصره في العلوم الدِّينية أُصولا وفروعا. أخذ العلمَ عن أبيه، وعن الأستاذ ظهير الدين أبي المحاسن الحسن بن علي المرغيناني، وحضَر مجلسه، وكان يُكرمه ويُقدِّمه على كثير من طلبته، فكان أنظرَ أقرانه وفارِسَ ميدانِه.

انتهت إليه رئاسةُ العلم بعد السِّتِّمائة، وتُوفِّي سنة تسع عشرة وستِّمائة.

وأخذ عنه الإمام مجدُ الدين الأستروشني، صاحب «الفصول»، وعليُّ بن سنجر تاج الدين بن النحاس.

(١) كذا في (ح). وفي بقية النسخ: (الكولابي). وفي هامش (خ): (جلال الدين الكرلاني، «الأستاذ»).

[«الفتاوى الوَلْوَالجِيَّة»]

(و«الوَلْوَالجيَّة»)، للعلامة إسحاق بن أبي بكر ظهير الدين، أبي المكارم. تُوفِّي سنة عشرة وسبعِمائة.

ولم يُتَرْجَم بأكثرَ من ذلك فيما اطَّلعتُ عليه، وغلَط من قال: إنه عبدُ الرشيد بن أبي حنيفة بن عبد الرزاق الوَلْوالجي.

ووَلْوَاج مدينةٌ ببَدَخْشَان، كذا في «القاموس»[1].

ذكَر في أوَّلِها أن الشيخ الإمام حُسامَ الدين الشهيد أشدُّ الناس اهتمامًا بتحرير الأحكام، فقصَر مسافةَ الطالبين لعلمِ الدين بما لخَّص من حقائقه، لا سيما كتاب «الجامع لنوازل الأحكام»، فاتَّفق لخادمه المزبور أن يُفصِّل ما أوردَه في كتابه، ويَضُمَّ إليه ما سواه من الواقعات المُهِمَّة، وما اشتمل عليه كتبُ الإمام محمد بن الحسن مما لا بدَّ من معرفته لأهلِ الفتوى؛ ليكون كتابًا جامِعًا للفقه وقواعده[2].

[«عُمدة الفتاوى»]

(و«العُمدة»)، أي: «عمدة الفتاوى»، أوَّلُها: «الحمد لله خالقِ الأشياء، ورازقِ الأحياء». ذكر أنه قسَّم الكتاب على قسمين، ووزَّعه على الثلاث والثلاثين، وأدرج فيه ما يَعُمُّ وقوعُه، وهو مُجلَّد صغير.

[«عُدَّة الفتاوى والمُفتِين»]

(و«العُدَّة»)، هي «عُدَّة الفتاوى المُفتِين»، مُجلَّدَين، أوَّلُه: «الحمد لله المُتفرِّد بالعُلى». ذكر أنه جمع في الفتاوى والنوازل ليكون عُدَّةً لمَن يتحلَّى بهذا العلم.

---

(١) «القاموس المحيط»، باب الجيم، فصل الهاء (ص ٢٠٩).

(٢) انظر: «الفتاوى الولوالجية» (١/ ٢٧ ـ ٢٨).

[«الفتاوى الصُّغرى» و«الواقعات»]

(و)«الفتاوى (الصُّغرى»و«الواقعات»)، وهذه الأربعةُ (للحُسام الشهيد)، وتُسمَّى الأخيرةُ: «واقعاتُ الحُسامي»، جمع فيه بين «النوازل» لأبي الليث و«الواقعات» للناطفي، وأخذ من فتاوى محمد بن الفضل وفتاوى أهل سمرقند، ورتَّبه كترتيب «الكافي» للحاكم الشهيد.

[«القُنية» للزاهدي]

(و«القُنية»)، بكسر القاف لمختار الزاهدي، وقد تقدم.

[«البنية»]

(و«البنية»)، لا أعلمُ لمَن.

[«مآل الفتاوى» أو «المُلتقَط»]

(و«مآل الفتاوى»)، وهو «المُلتقَط»، للإمام ناصر الدين محمد بـن يوسف الحسيني. أتمَّه سنة تسع وأربعين وخمسِمائة، قال أبو سعد: هو إمامٌ فاضل، عالم بالتفسير والفقه والوعظ، قدِم علينا مُنصرِفًا من الحجاز، وأقام ببغداد مدة. تُوفِّي رحمه الله سنة ستٍّ وخمسين وخمسِمائة، وقيل: قُتل صَبْرًا.

[«تلقيح العقول في فروق المنقول» لصدر الشريعة]

(و«التلقيـح»)، أي: «تلقيـح العُقـول فـي فـروق المنقـول»، لصـدر الشـريعة الأوَّل، أحمـد بـن عبيـد الله المحبوبـي، وأبـوه هـو الإمـام الجليل المعـروف بأبي حنيفـة، قـال الذهبـي: عالِمُ الشَّـرق، وإمـام الحنفية، أخذ عـن والده، ولـم يذكُروا وفاتَه.

[«التهذيب» للقلانسي]

(و«التهذيب» للقَلانسي)، أحمد، لم أطَّلِعْ على ترجَمته.

[«فتاوى قارئ الهداية»]

(و«فتاوى قارئِ الهداية»)، سراج الدين عمر بن علي، العالم العلامة، اشتهر بقارئ «الهداية» لأنه قرأها على أكمل الدين ستَّ عشرة مرَّة، حتى صار أفضلَ منه.

ولد بالحُسينية ظاهر القاهرة، ونشأ بها، واجتهد في العلوم، وأخذ عن الجلال البلقِيني والزَّين العِراقي. ومن تلامذته: ابنُ الهمام، والأقصرائي.

وكان يَهابُه السلطان ومن دونه.

تُوفِّي سنة تسع وعشرين وثمانمائة، ودُفن في حوش الأشرف برسباي بالصحراء، بالقُرب من تربة الملك بَرقُوق.

[«فتاوى القاسمية»]

(و«فتاوى القاسمية»)، للعلامة قاسم بن قطلُوبغا بن عبد الله الجماني، زين الدين المصري.

وُلد سنة اثنتَين وثمانمائة بالقاهرة، وقرأ واشتغل وأخذ عن السِّراج قارئِ «الهداية»، وسمع الأصول والمعاني من الشمس البساطي، وبعض «الهداية» من النظام السيرامي، وقرأ عليه «المُطوَّل»، ولزِم الشيخ علاء الدين البخاري، ثم اشتغل على ابنِ الهُمام ولازَمه مدة، ودخل دمشق وغيرها.

وألَّف التآليف الجليلة، منها: «شرح درر البحار»، و«شرح الورقات»، و«شرح ميزان النظر» في المنطق لابن سينا، وكتبَ تعليقةً على «الموطأ» من رواية محمد بن الحسن، وغير ذلك.

تُوفِّي سنة تسع وسبعين وثمانمائة، ذكره السخاويُّ وأثنى عليه.

[«فُصول العمادي»]

(و«العِمادية»)، أي: «فصول العمادي»، صرَّح المُصنِّف في «البحر» أنها لأُستاذ الأئمة على الإطلاق، شمس الدين محمد بن عبد الستار الكردري[1].

وقال مفتي الروم محمد بن إلياس: إنها لأبي الفتح محمد بن أبي بكر المرغيناني السمرقندي، فإنه ذكر في «تاريخه» أنه نجَز في أوَاخِر شعبان، سنة إحدى وخمسين وسِتِّمائة، وهذا التاريخ مُتأخِّرٌ عن وَفاة الكردري.

قال ابن العديم: «أبو الفتح هذا[2] له شِعرٌ ونَثْرٌ وخُطَب، أخَذ عن الحَيص بيص شيئًا من شِعره، قدِم دمشق فأقام بها إلى أن تُوفِّيَ سنةَ تسع وعشرين وسِتِّمائة[3]»[4].

«له: «الإفصاح» و«التجريد»، وله: «المفيد والمزيد في شرح التجريد»، كذا في «الطبقات»[5].

(و«جامع الفُصولَين»): «فصول الإستروشني» و«فصول العمادي»،

---

(١) لم أجده في «البحر الرائق».

(٢) أبو الفتح الذي ترجَم له ابن العديم والقرشي، هو: أبو الفتح بن عبد الرحمن بن علوي بن المعلى السنجاري الحنفي. والذي ذكره محمد بن إلياس هو: محمد بن أبي بكر المرغيناني، ابن صاحب «الهداية»، واسمه الصحيح، كما في «الفوائد البهية» (ص ١٥٩): «عبد الرحيم أبو الفتح زين الدين ابن أبي بكر عماد الدين».

(٣) في النسخ: (وسبعمائة)، والمثبت من «بغية الطلب» و«الجواهر المضية».

(٤) «بغية الطلب في تاريخ حلب» (١٠/ ٤٥٦١).

(٥) «الجواهر المضية» (٢/ ٢٦١ ـ ٢٦٢).

لمحمود بن إسرائيل بن عبد العزيز، بدر الدين، الشهير بابن قاضي سماويه[١].

وُلِد بها بأرض الروم حين كان أبوه قاضِيًا بها وأميرا، أخذ عن والده ثم رحل مصر، وشارَك الشريفَ الجُرجاني في القراءة على الأكمَل، وتفقَّه به.

ثم اختلط بالصُّوفية، فأخذ التصوُّفَ عن الشيخ الخلاطي[٢]، وأمره بالتوجُّه إلى تبريز لإرشاد المُريدين، فتوجَّه إليها، فحصَل له عند التيمور وَجاهةٌ، ثم رجع إلى مصر وخدَم شيخَه ثانيًا، ثم توجَّه إلى الروم، فلما تسلطَنَ موسى جلبي بن السلطان يلدرم[٣] بايزيد جعلَ الشيخَ قاضيًا بعسكره، ثم إن أخاه عيسى لما قتله حبَس الشيخ مع أهلِه بأزنيق[٤]، وعيَّن له في كل شهر ألفَ درهم، ثم خرج من الحبس وتوجَّه إلى بلاد التتار خوفًا من ابن يزيد السلطان محمد، فدخل روم إيلي، فأُكرمَ بها، فأُوشِي به إلى السلطان محمد أنه يريد السَّلطنة، فركِب عليه وأخذه وقتَله بإفتاء المولى حيدر العجمي.

وله تصانيف كثيرة، منها: «لطائف الإشارات» في الفقه، و«شرح التسهيل»، صنَّفه وهو محبوس بأزنيق، و«عقد الجوهر شرح[٥] المقصود» و«مسرة القلوب» في التصوف.

تُوفِّي سنةَ ثماني عشرة وثمانمائة.

---

(١) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): «سماونة، (الأستاذ)».

(٢) في هامش (خ): (الشيخ الخلاطي هو الحسين المترجم في «الدرر الكامنة»، «الأستاذ»).

(٣) في (ح): (بلدرم)، وفي (خ) و(م): (يلدوم).

(٤) في (ع) و(م): (أزينق).

(٥) في (خ) و(م): (فشرح).

[«الخراج» للإمام أبي يوسف]

(و«الخراج» لأبي يوسف)، ألَّفه لهارون الرشيد لما كان قاضيه.

[«الأوقاف» للخصَّاف]

(و«أوقاف» الخصَّاف) لأحمد بن عمر الشيباني، أبي بكر الخصاف، قال شمس الأئمة الحلواني: الخصَّاف رجلٌ كبير في العلم، وهو من يَصِحُّ الاقتداءُ به، روى عن أبيه، وعن أبي عاصم النبيل[1]، وأبي داود الطيالسي، وعلي المديني وغيرهم. تُوفِّي ببغداد سنة إحدى وستين ومائتَين.

[«الإسعاف في أحكام الأوقاف» للطرابلسي]

(و«الإسعاف) في أحكام الأوقاف»، لإبراهيم بن موسى بن أبي بكر علي الطرابلسي، نزيل القاهرة، أخذ بدمشق عن الشرف بن عبد، وقدِم معه القاهرة حين طُلب لقضائها، ولازَم الصلاح الطرابلسي ورغب له عن مدرسة المؤيدية لما أعطي مشيخة الأشرفية، وأخذ عن الديمي والسنباطي[2] والسخاوي. توفي سنة اثنين وعشرين وتسعمائة.

[«الحاوي القُدسي» للغزنوي]

(و«الحاوي القدسي»)، للقاضي جمال الدين أحمد بن محمد بن نوح القابسي[3] الغزنوي، المتوفى حدودَ السِّتِّمائة، ذكره ابن الشحنة، وقال: إنما قيل فيه:

---

(١) في النسخ: (النبلي). وفي هامش (خ): (أبي عاصم النبيل، «الأستاذ»).

(٢) في (ع): (السنياطي).

(٣) في (ع): الفاسي)، وفي (خ) و(م): (العتامي). والمثبت من «كشف الظنون» (١/ ٦٢٧)، والمؤلف ينقل عنه.

القُدسي؛ لأنه صنَّفه في القدس، وقيل: إن مُصنِّفَه الشيخ محمد الغزنوي، وجعله ثلاثةَ أقسام: قسمًا في أُصول الدين، وقسمًا في الفقه، وقسمًا في الفروع.

[«تَتِمَّة الفتاوى»]

(و«التَّتِمَّة»)، هي: «تتمة الفتاوى»، للإمام برهان الدين محمود بن أحمد، صاحب «المحيط»، قال: هذا كتاب جمع فيه الصدرُ الشهيد حسامُ الدين ما وقع له من الحوادث والواقعات، وضمَّ إليها ما في الكتب من المشكلات، واختار في كلِّ مسألة منها رواياتٍ مختلفة، وأقاويلَ مُتبايِنةً ما هو أشبَهُ بالأصول، غيرَ أنه لم يُرتِّبْ المسائلَ ترتيبًا، إلى أن قال: فقام الفقير محمود بن أحمد بن عبد العزيز وزاد على كل جنسٍ ما يُجانِسه، وذيَّل على كل نوع ما يُضاهِيه.

[«المحيط الرَّضوي»]

(و«المُحيط الرَّضوي»)، لتاج الدين محمد بن محمد، الإمام العلامة، المعروف برَضِيِّ الدين وبرهان الدين السَّرخسِي، صاحبِ المُحيطاتِ الأربع: «الكبير»، نحوًا من أربعين مجلَّدًا، والثاني نحوًا من عشرين مجلدًا، والثالث نحوًا من أربع مجلَّدات، والرابع، والجميعُ موجودةٌ مُعتمَدة في المذهب.

قدِم حلب، درَّس بالنورية والحلاوية، وكان في لسانه لُكْنة، فتعصَّب عليه أهلُها، ونسَبوه إلى التقصير، وأن «المحيط» ليس له، وعرَضُوا أحوالَه على نور الدين الشهيد، فسار إلى دمشق وتولَّى تدريسَ الخاتونية بها.

و«المحيط» حيث أُطلِقَ ينصرِفُ إلى هذا، وليس «المحيط الكبير» هو «المحيط البرهاني»، كما تُوهِّم، فإنه للعلامة محمود بن أحمد بن برهان الأئمة عبد العزيز بن مازه، وللناس فيه أوهامٌ كثيرة.

و«المحيط الرضوي» تُوفِّي مُؤلِّفُه سنة إحدى وسبعين وستِّمائة، جمَع فيه، كما قال، عامَّةَ مسائل الفقه، معانيها ومبانيها، بدءًا بمسائل «المبسوط»، ثم مسائل «الجامع»؛ لما فيها من زُبدة الفقه، ثم ختَمها بمسائل «الزيادات»؛ لما أنها على فروع «الجامع» مَزيدةٌ، أوَّلُه: «الحمد لله ذي الجلال».

[«الذَّخيرة البُرهانية»]

(و«الذَّخِيرة) البُرهانيَّة»، مُختصَر «المحيط البرهاني»، كلاهما لصاحب «التتمة»، محمود بن أحمد برهان الأئمة ابن أخي الصدر الشهيد، وأبوه أحمد من مشايخ صاحب «الهداية»، أجازه بمَروِيَّاته بمدينة بُخارى، وكتب له بذلك، ومن جملة ما رواه عنه «السِّيَر الكبير»، ولم يذكر وفاته.

[«شرح منظومة النسفي»]

(وشرح منظومة) أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد (النسفي) في الخلاف، وهو الإمامُ الزاهِد والفقيهُ الكبير، أخذ عن أبي اليُسر محمد البزدوي والحسن بن عبد الملك، وذكره صاحب «الهداية» في «مَشْيِخَته» وصدَّره بها، قال: سمعتُ نجمَ الدين عمر يقول: أنا أروي الحديثَ عن خمسِمائة وخمسين شيخًا، قال: وقرأتُ عليه بعض تصانيفه.

له: «نظم الجامع الصغير»، و«العقيدة» المشهورة في العقائد.

تُوفِّي سنة سبع وثلاثين وخمسِمائة.

وشرَح «منظومتَه» هذه صاحبُ «الكنز» بشرحَين: «المستصفى»، ومُختصَرِ «المُصفَّى»، والحدَّاديُّ، وقاضي خان، وغيرُهم.

[«منظومة ابن وهبان» وشرحاه]

(وشرحا «منظومة ابن وهبان»، له) أي: لمُصنِّفِها، (ولابن الشحنة)، عبد البَرِّ بن محمد الحلبي ثـم القاهـري، ذكره السخاويُّ وأثنى عليه، تولَّى قضاء حلب ثم القاهرة، وكان سميرَ السلطان الغَوري. تُوفِّي سنة إحدى وعشرين وتسعِمائة.

[«الصَّيرفية»]

(و«الصَّيرفيَّة»)، لمجدِ الدين أسعد بن يوسف بن علي البخاري الصيرفي، المعروفُ بـ«آهو».

[«خزانة الفتاوى»]

(و«خزانة الفتاوى»)، لصاحِب «الخُلاصة»، وهو كتابٌ مُعتبَر، وأيضا «خزانة الفتاوى» لأحمد بن أبي بكر، صاحب «مَجمَع الفتاوى».

[«خزانة الأكمل»]

(وبعض «خزانة الأكمل»)، ليوسف بن علي الجُرجاني، العالِم الفقيه، وهي في ستِّ مجلَّدات، ذكر فيها أن الكتاب مُحيطٌ بكلِّ مُصنَّفات الأصحاب، بدءًا بـ«كافي» الحاكم، ثم بـ«الجامعين»، ثم بـ«مجرد ابن زياد»، و«المنتقى»، و«الكرخي»، و«الطحاوي»، وغير ذلك. تُوفِّي سنة اثنَين وعشرين وخمسِمائة.

[«السِّراجية»]

(وبعض «السراجية»)، لعليِّ بن عثمان الأُوشِي الفرغاني، أحد فقهاء ما وراء النهر، كان يلقَّب بسراج الدين، نظم: «يقول العبد»[1]، وقيل: لغيره، تُوفِّي سنة اثنَين وعشرين وخمسِمائة.

---

(١) أي: منظومة «بدء الأمالي».

[«التاتارخانية»]

(و«التاتارخانية»)، لعالم بن العلاء، جمَع فيها مسائل «المحيط البرهاني»، و«الذخيرة»، و«الخانية»، و«الظهيرية»، وقدَّم بابًا في ذكر العلم، جمَعها للخان الأعظم تاتارخان، ولم يُسمِّها، فلذا اشتهرت به، ولذا سمَّاها «زاد المسافر».

[«التجنيس والمزيد»]

(و«التجنيس»)، لصاحب «الهداية».

[«خزانة الفقه» للسمرقندي]

(و«خزانة الفقه»)، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي، المُتوفَّى سنة ثلاثٍ وثمانين وثلاثِمائة.

[«حيرة الفقهاء»]

(و«حيرة الفقهاء»)[1]، لم أدرِ لمَنْ.

---

(١) في هامش (خ): («خبرة الفقهاء»، لأشرف الدين أحمد بن أسد الفرغاني، راجع: «الكشف» و«طبقات الحنفية» لعبد القادر بن محمد القرشي، «الأستاذ». وأقول: الكتاب المذكور موجود في «كشف الظنون»، الجزء الأول (ص ٣٥٢) ـ نسختي رقم (١) فهارس ـ و«خبرة الفقهاء» بالخاء المعجمة والباء الموحدة، ومؤلفها هو: أحمد بن أسد، من أقران شمس الإسلام محمود الأوزجندي، وهذا كل ما جاء عنه في «طبقات القرشي» (ج ـ ١، ص ٦٠)، من نسختي رقم (٢٢٢)، تاريخ. و«خبرة الفقهاء» هذا هو غير الكتاب المسمى: «حيرة الفقهاء»، بالحاء المهملة، فالياء آخر الحروف، لحسام الدين عبر بن عبد العزيز بن مازه، المستشهد سنة ٥٣٦هـ. وتوجد منه نسخة بدار الكتب المصرية، برقم (١٤٣٤)، فقه حنفي، «خيري»، ١٠/ ٤/ ١٤٣٦هـ. ويلاحظ أن هذا الكتاب موجود في نسختين بالمكتبة الأزهرية خلافا لما رأى الأستاذ: فهو في النسخة (٦٤٢٠، عمومية) و(٣٢٦ خصوصية، فقه حنفي)، «حيرة الفقهاء»، بمهملة بعدها آخر الحروف، أي: كما جاء في صلب الكتاب هنا، وهو في النسخة (٦٧٥٣) عمومية، و(١٩١٤)، خصوصية، «رافعي»، فقه حنفي، «ذخيرة الفقهاء»، بالذال والخاء المعجمتين، «خيري»، ٥/ ١٠/ ١٣٦٦هـ).

[«مناقب الكردري»]

(و«مناقب الإمام العلامة الكردري»)، كَردَر قصبةٌ من قصَبات جُرجانية، محمد بن عبد الستار، تلميذ صاحب «الهداية».

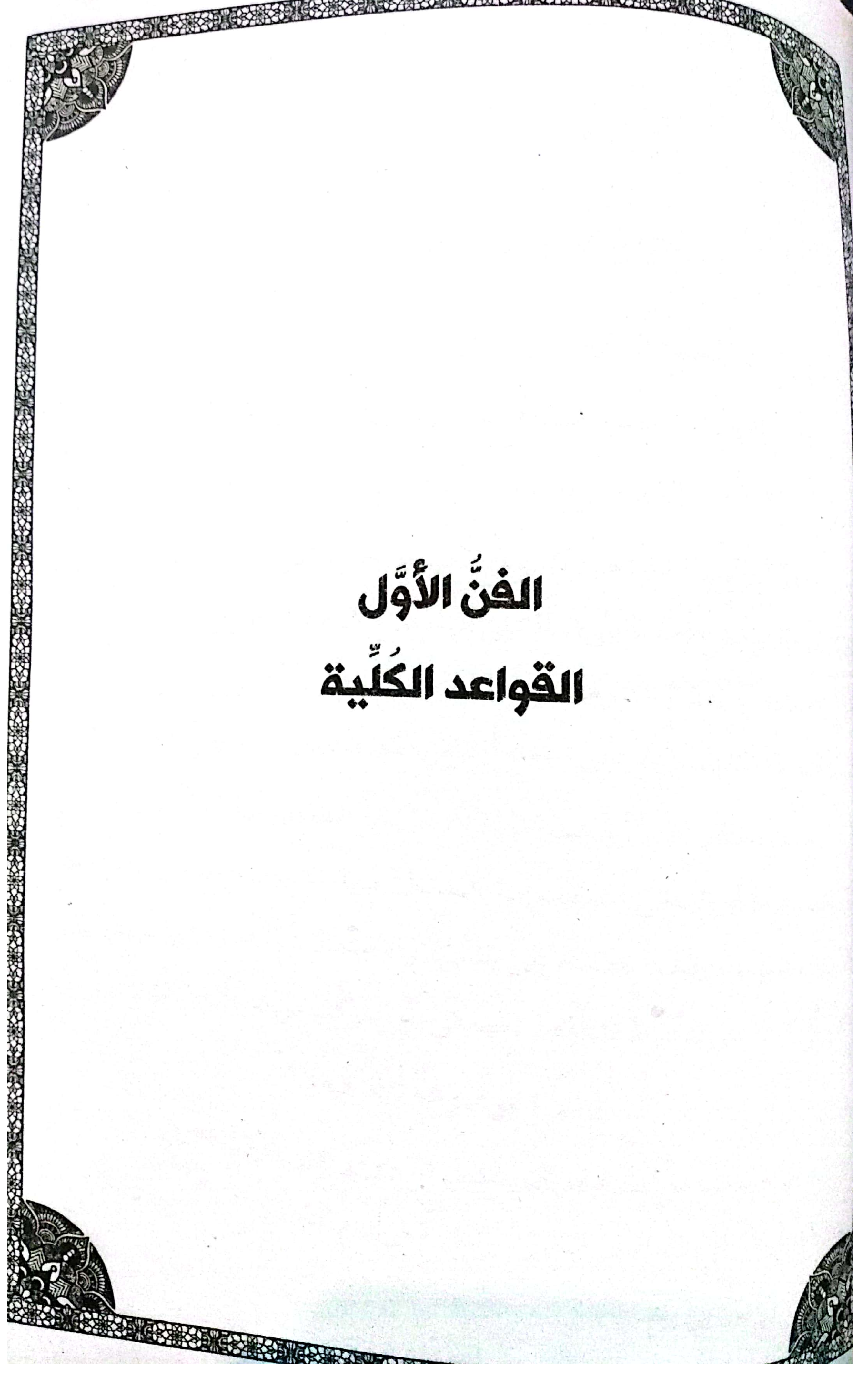
[«الجواهر المضية في طبقات الحنفية»]

(و«طبقات الحنفية»)[1]، لعبد القادر بن محمد القرشي، المُتوفَّى سنة سِتِّين وسبعِمائة.

وقد آن أن نشرَع بالمقصود، فنقول:

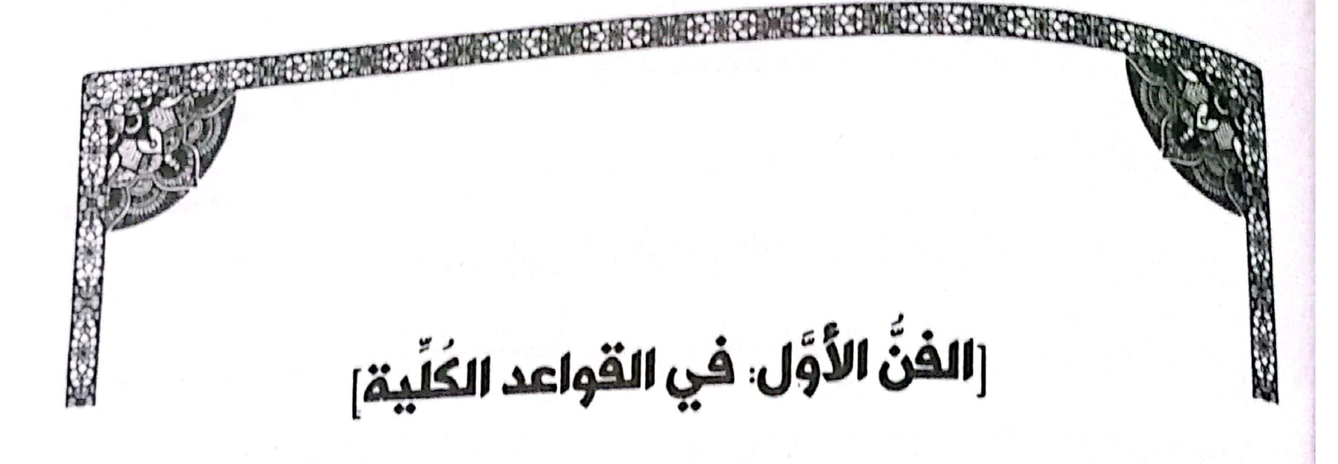
---

(١) في هامش (خ): (واسمه: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»، وهو عندي رقم (٢٢٢)، تاريخ، وبأوله أن القرشي توفي سنة ٧٧٥هـ وخمس وسبعين وسبعمائة، وفي «شذرات الذهب» (ج ـ ٦، ص ٢٣٨)، نسختي رقم (٧٤)، تاريخ، ان وفاته سنة ٧٧٥هـ وأنه عمل الوفيات من سنة مولده (سنة ٦٩٦هـ) إلى سنة ٧٦٠هـ فعل المصنف اشتبه عليه الأمر لما رآه وقف بالوفيات في سنة ٧٦٠هـ فظنها سنة وفاته. وفي «الدرر الكامنة» لابن حجر (ج ـ ٢، ص ٣٩٢)، نسختي رقم (٢١٤)، تاريخ: أن وفاته سنة ٧٧٥هـ فيكون هو الصواب، وما هنا سبق قلم، «خيري»، الخميس، ١٠ من ربيع الآخر، سنة ١٣٦٥هـ).



الفَنُّ الأَوَّل

القَواعد الكُلِّية



[الفنُّ الأوَّل: في القواعد الكُلِّية]

(بسم الله الرحمن الرحيم)، وبه نستعين.

(الفنُّ الأوَّل) من الفنون السبعة المُرتَّب عليها الكتاب، (في القواعد الكُلِّية).

[الموضوع له لأسماء الكتب والتراجمِ]

اعلم أن أسماء التراجم، كأسماء الكُتب، اختلفوا في أنَّها موضوعةٌ بالوَضع الخاصِّ للموضوع له الخاصِّ؛ بناءً على أنها أعلامُ أشخاص، على ما اختاره المُحقِّق ابنُ الهمام؛ أو أعلامٌ جِنسيَّة، على ما اختاره المُحقِّق الدَّواني؛ أو بالوضع العامِّ للموضوع له كذلك، بناء على أسماء أجناس، كما ذهب إليه جمهورُ المُحقِّقين.

كذلك اختلفوا فيما وُضِعتْ له، فقيل: الألفاظُ المخصوصة الدالَّةُ على المعاني المخصوصة؛ أو المعاني المخصوصة المدلول عنها بالألفاظ المخصوصة، واختار الأول الجمهور، وذهب العصامُ إلى الثاني. والاحتمالاتُ العقلية فيها سبعةٌ، بقي: النقوشُ الدالَّةُ على الألفاظ الدالَّةِ على المعاني، أو المُركَّب من هذه الثلاثة ثُنائيًا أو ثُلاثيًا.

[«في» موضوعةٌ للظَّرفية]

و«في» موضوعةٌ للظَّرفية، بأن يشتمل المجرورُ على ما قبلَها اشتمالا مكانيًا أو زمانيا تحقيقًا، مثل: الماءُ في الكوز، والصومُ في يومِ الخميس؛ أو تشبيهًا، مثل: زيدٌ في نعمةٍ، والدارُ في يدِه.

فإن أريد بـ«الفنِّ الأوَّل»: الألفاظُ المخصوصة، وبالقواعد الكُلِّية: المعاني، فالظَّرفِيةُ ـ من ظرفيةِ الدالِّ في المدلول ـ عبارةٌ عن الإحاطةِ والشُّمول البَيانيِّ؛ فإن للمعنى شُمولا وعُمومًا بالنسبة إلى اللفظ من حيث إنه يُبيَّن بألفاظ، بل بغير لفظٍ، كالإشارة، فلهذا صحَّ أن يُقال: اللفظُ في بيان المعنى، فشبَّه الشمولَ العُموميَّ الذي لبيان المعنى بالنسبة إلى اللفظ بالشُّمول الظَّرفي، واستُعيرَ اللفظُ الموضوع للثاني للأوَّل، ثم استُعير الحرفُ تبَعًا لاستعارةِ مُتعلَّقِه على طريقةِ الاستعارة التبَعية، هذا هو المشهور في تقرير الظرفية في أمثال هذا الموضع.

واختار المَولى العصام في «شرحه» على «الوضعية» أن تُشبَّه المعنى المظروفُ فيه بالحَيِّز الذي يُوضَع فيه شيءٌ؛ لأنهم سمَّوا تعيينَ اللفظ بإزاء المعنى وضعًا، وهذه التسميةُ تستلزِمُ تصويرَ المعنى بصُورة الحَيِّز، وإلا فلا تصِحُّ تلك التسمية؛ لعدم المناسبة بين المنقول والمنقول عنه، فلما تُصُوِّر الموضوعُ له، وهو المعنى، بصُورة الحَيِّز: أطلَقُوا على كلِّ معنى أنه ظرفٌ للفظِه، فقالوا: الكتابُ في كذا، أو البابُ في كذا، فشُبِّه المعنى بالحَيِّز في شدَّةِ الاتصال وكمالِ التعيين، وحُذِف المُشبَّه به، ورُمِزَ له بشيءٍ من لوَازِمه، وهو «في»، والقرينةُ على طريق الاستعارة المَكْنية.

وإن أُريد بـ«الفنِّ الأول»: المعانِي، وبالقواعد الكلية: الألفاظُ، فالظرفيَّةُ كذلك، وشُيوع هذا أكثرُ من الأوَّل، فإنه لما تعلَّق المعنى باللفظ تعلُّقًا مَخصوصًا صار كأنه ظرفٌ له ومُحِيطٌ به، بحُكمِ قولِهم: **الألفاظُ قوَالِبُ المَعاني**، وقالَبُ الشيء بمنزلة الظرفِ له، فاللفظ المحيطُ بالمعنى من حيث إنه قالَبُه، فشُبِّه إحاطةُ اللفظ للمعنى وشُموله له بالقالب الظرفِيِّ بجامِع الشُّمول في كُلٍّ، واستُعير الثاني للأوَّل على الوجه المتقدم أوَّلا، وأما عند اتحادهما فلا بد من التغايُر الاعتباري؛ لئلا يلزَم ظرفيةُ الشيء لنفسِه.

[تعريف «القاعدة» عند الأصوليين والفقهاء]

و«القاعدة» لغةً: الأساسُ.

واصطلاحًا، كالضابط، والقانون، والأصل، والحرفِ: حكمٌ كُلِّيٌّ ينطبق على جميعِ جُزئيَّات موضوعِه ليُتعرَّف أحكامُها منه.

وبالتفصيل: قضيةٌ كُلِّيةٌ تصلُح أن تكون كُبرى لصُغرى، سَهْلةُ الحصول، حتى يخرُج الفرعُ من القُوة إلى الفعل، كما قاله في «شرح المطالع».

ووصفُها بالصلاحية المذكورة، مع أنَّها لازمةٌ للمُقدِّمة الكلِّية، إشارةٌ إلى تسميتها بذلك باعتبار هذه الصلاحية، وبكونِها سهلةَ الحصول؛ لأنها من حَمْل الكُلِّي على ما هو جُزْئيٌّ، ولا شكَّ أنه أسهلُ من حمل الجُزْئي على جُزئِيٍّ، قاله السعد.

وقال ابن الهمام: لانتظامِها عن محسوس، كـ«هذا أمر»، و«هذا نَهْيٌ»، أي: كـ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، أمرٌ، و﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾[1] [الإسراء: ٣٢]، نَهْيٌ، والعلمُ بكونِها أمرًا بديهيٌّ، وإنما حُكِم عليها بالمَحسُوسية مُطلقًا لاندراجِها تحت الكُبرى التي هي من مسائل الأصول، وهي مُندرِجةٌ تحت موضوع الأصول، وهو الدليلُ السَّمعي، وهو محسوسٌ بحاسَّة السمع، وقال ابن الهمام أيضا: «القاعدةُ موضوعةٌ لكلٍّ مِن إدراكِ المحكوم عليه، وبه، والنسبةِ، والحُكم»[2]، سواء كانت الإدراكاتُ تصوُّريَّةً أو تصديقيَّة.

هذا عند أهل المعقول.

---

(١) في النسخ: (لا تقربوا الزنا).

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، المقدمة، تعريف علم الأصول (١/ ١٤).

وعند الفقهاء: قضيَّةٌ أكثرية تنطبق على أكثرِ جُزئيَّاتِ موضوعِها.

وبالتفصيل: ما تجمَع فروعًا من أبواب مُتعدِّدة، بخلاف الضابط، فإنه يجمَعُها من بابٍ واحد، وهذا ما يشير إليه كلامه الآتي في الفرق بينهما.

ويمكن أن يقال: لا حاجةَ إلى القول عليها بالاشتراك؛ لأن الفرع المُخرَج عنها بدليل عند الفقهاء إما أن يدخُلَ تحت قاعدةٍ أُخرى أو لا، وعلى كلٍّ فهي كُلِّيةٌ بالنسبة إلى غير ذلك الفرع المُخرَج، فكما أن الدليل أخرَجَ الفرعَ عنها، كذلك خصَّصها بما وراءَه، فهي كليةٌ بالنسبة إليه، تأمَّلْ.

ووصفَها بـ«الكُلِّية»، مع أن القاعدة لا تكون إلا كُلِّيَّةً، يُحكَم فيها على كلِّ فرد؛ لأنه أراد بها ما لا يدخُل تحت قاعدةٍ أُخرى.

* * *

[القاعِدةُ الأولى: لا ثوابَ إلا بالنية]

(القاعِدةُ الأولى) من تلك القواعد الكلية: (لا ثوابَ) لعملٍ من الأعمال ثابتٌ ومُتحقِّقٌ في حالٍ من الأحوال، (إلا) في حال اقترانِه (بالنيَّة)؛ فإنه فيها يَنتفِي هذا الحكمُ، ويثبُت نقيضُه، وهو ثبوتُ شيءٍ من الثواب عند الاقترانِ بالنية؛ إذ نقيضُ السَّلْب الكُلِّيِّ الإيجابُ الجُزئي، ولأن الحكمَ المُثبَت على الحالة المستثناة يكون بعضُه هو المَنفيَّ في صدر الكلام، وبالعكس، فالنفيُ والإثباتُ يَدُلَّان بمَنطوقِهما على عدمِ ثُبوت الثواب عند عدمِ اقترانِه بالنيَّة، وعلى ثبوت الثواب عند وجودِها واقترانِه بها.

[الاستثناءِ من النفي، هل دلالتُه بالعبارة أو بالإشارة]

ولا كلام في أن الأوَّلَ يدُلُّ بالعِبارة، وهل يدلُّ على الثاني على الثبوت المذكورِ بها بالإشارة؟

قال ابن الهُمام في شرح «الهداية» عند قولِها في «ما أنت إلا حُرٌّ»: «إن الاستثناء من النفي إثباتٌ على وجة التأكيد ظاهر في العبارة، وهذا هو الحقُّ المفهوم من التركيب لغة»[(١)].

وقال في «التحرير»: «الأوجَه أنه منطوقٌ إشارةً تارة، وعبارةً أُخرى، بأن يُقصَد بالسَّوْق ذلك»[(٢)]؛ لأن العبارة هي دلالةُ اللفظ على ما سِيقَ له الكلامُ سَوقًا أصليًّا أو غيرَ أصليٍّ، والإشارةُ دلالتُه على ما لم يُقصَدْ به أصلا، ثم قد يُقصَد النفيُ والإثبات،

---

(١) «فتح القدير»، كتاب العتاق (٤/ ٤٤٧). وتمام عبارته: «وهو خلاف قول المشايخ في الأصول، وقد بيناه في الأصول، وأنه لا ينافي قولهم: الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا. وأما كونه إثباتا مؤكدا، فلوروده بعد النفي، بخلاف الإثبات المجرد».

(٢) «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: الاتفاق أن ما بعد «إلا» مخرج من حكم الصدر (١/ ٢٩٥).

كما في كلمة التوحيد، وفي الاستثناء المُفرَّغ، كما هنا؛ للقطع بأن سياقَها لإثبات الألُوهية، وإثباتِ الثوابِ حالَ الاقتران بالنية، على أبلغِ وجهٍ، فهي فيهما عبارةٌ.

وإن قُصِد المعنى الأوَّلُ، أي: نفيُ الثواب عند عدم النية، دون الثاني، أي: الثواب حال الاقتران، فهي في الثاني إشارةٌ؛ لأن المقصود النفيُ عند عدمها، وأما الحكم بالثواب عند ثبوتِها واقترانِها، فليس مقصودًا، وإن كان لازِما ضِمْنًا.

وهذا لا ينافي ما قالوا: إن الاستثناء من النفي ليس بإثباتٍ، ومن الإثباتِ ليس بنفيٍ، على مذهب الحنفية، بل وإنه لا يدُلُّ على الإثبات في الأوَّل، وعلى ضدِّه في الثاني، وإنما هو في حكم المَسكوت عنه، كما قال به بعضُهم، فإنما ذلك في غير الاستثناء المفرَّغ[1]، كما قاله صاحب «التلويح»[2].

[الاستثناء ليسَتْ من أدِلَّة التخصيص]

وهل الاستثناء تخصيصٌ أو لا؟

فعندنا: لا؛ لأن التخصيص إنما يكون بمُستقِلٍّ، خلافًا للشافعي.

[إفادةُ النكرة في سياق النفي العمومَ]

واعلم أن الأُصوليِّين أجمعوا على أن النكرةَ في سياق النفي تفيدُ العُمومَ، وإفادتُها مع «لا» نصٌّ، كما عليه أهلُ اللغة، وإن بحَث معهم ابنُ الهمام في «التحرير»[3].

---

(١) «للقطع بأن مثل: ما جاءني إلا زيد، وما زيد إلا قائم، مسوقٌ لإثبات مجيء زيد وقيامه بأبلغ وجه وأوكدِه، حتى قالوا: إنه تأكيدٌ على تأكيد».

(٢) «التلويح على التوضيح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الثاني في السنة، باب البيان، فصل في الاستثناء (٢/ ٥٤).

(٣) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، البحث الثاني: هل الصيغ من أسماء الشرط (١/ ٢٠٣).

[النفيُ المُنسحِبُ على اسم الجنس]

واسمُ الجنس، وهو: «الثواب»، موضوعٌ للماهية المُطلَقة عند جَمْعٍ، منهم التفتازاني؛ أو للفَرْد المُنتشِر، أي: للماهية مع قَيد الوَحْدة، عند جَمْعٍ، منهم السيِّدُ وابنُ الهمام.

فالنفيُ المنسحب عليه على الأوَّل يستلزم نفيَ كلِّ فردٍ من أفراده؛ لوجود الماهية في كل منها، وعلى الثاني فلا شكَّ أنه يكون نفيًا للفرد المُقيَّد بالوحدة، ولا يتأتّى فيه العمومُ، إلا إذا كان النفيُ فيه مُنسحِبًا على القَيد والمُقيَّد، فيُساوي الماهية المطلقةَ بحسب الاستغراق، فنَفْيُه يفيد الاستغراقَ ضرورةَ أن انتفاءَ فردٍ مُبهَمٍ لا يكون إلا بانتفاءِ جميع الأفراد، فعمومُ النكرة ضروريٌّ.

ثم إن الاستثناء قصَر ذلك العامَّ على بعضِ أفراده؛ لعدمِ إرادةِ جميعِها، وهو الثوابُ المُقترِن بالنية، فعند الشافعي: تخصيصٌ للعامِّ، وعندنا: قَصْرٌ له على بعض الأفراد، وعند الشافعي: إخراجُ المُستثنَى بطريق المُعارَضة؛ لأنه أثبتَ حكمًا مُخالفًا لصَدر الكلام، وعندنا: بيانٌ مَحضٌ، وبقيَّةُ الكلام على ذلك يُطلَب من محلِّه.

[سبب الابتداء بقاعدة النية]

ويدأ بهذه القاعدة مُقرِّرًا الحديثَ عليها، إشارةً لما قاله الحافظ ابن مَهْدِي: من أراد أن يُصنِّف كتابًا فليبدأ بهذا الحديث، وقال: لو صنَّفتُ كتابًا لبدأتُ كلَّ بابٍ منه بهذا الحديث؛ وإلى أنه قصَد بتأليفه هذا وجهَ الله تعالى، يرجو به قبوله عنده تعالى، وقد دلَّ على قبول رجائه وإخلاصِه فيه شهرتُه وكثرةُ الانتفاع به؛ ورمزًا إلى أن هذه القاعدة من أُمَّهات القواعد الفقهية، كما أن حديثَها من أمَّهات الأحاديث النبَوية، وإلى عمومِها المسائلَ الفقهية الباحِثة عن أعمال المكلَّف، كما أشار إلى ذلك بقوله:

(صرَّح به)، أي: بالقاعدة المذكورة، أو بهذا القول، وذكَّر الضميرَ الراجِعَ إليها على الأوَّل باعتبار كونِها قولا، أو إيماءً إلى أن للفظ إذا لم يكُنْ له مُذَكَّرٌ من معناه يجوز فيه الوجهان، كما صرَّح به غيرُ واحد.

(المشـايخُ)، أي: مشـايخُ الحنفيـة، وكذلـك صـرَّح بـه مشـايخُ غيرِهـم؛ لأن هـذه قضيَّـةٌ مُتَّفَـقٌ عليها.

(في مواضِعَ)، أي: أماكِنَ متعدِّدة، كائِنةٌ (في) كُتب (الفقه)، فلا تخُصُّ بابًا منه.

(أوَّلُها)، أي: المَواضِعَ المُصرَّحَ بها، (في) مباحثِ (الوضوء)، من بَحْث النيَّة.

[الثوابُ والصِّحة غير مُتلازِمَين]

ثم إن الثوابَ والصحةَ غيرُ مُتلازِمَين نفيًا ولا إثباتًا، فقد يَجتمِعان، وقد يَفترِقان، وقد نفَى في القاعدة المذكورة الثوابَ عن جميع الأعمال على جميع الأحوال إلا حالَ اقترانِها بالنية، وأثبَته مع اقترانِها بها، وذا قد يُجامِع الصحةَ، فلذا عمَّم فيما صدُق عليه القاعدةُ بقوله:

(سواء قُلنا)، معاشِرَ الحنفية، أي: إن الثواب ثابتٌ مع الاقتران بالنية، ومَنفِيٌّ عند عدمه، سواء قلنا: (إنها)، أي: النية، (شرطُ الصِّحَّة)، أي: صحةِ العبادة، (كما) هي كذلك (في الصلاة، والزكاة، والصومِ، والحجِّ) مطلقا، فرضِها ونَفلِها، وكذلك في غيرها من سائر العبادات المقصودةِ، ما عدا الإسلام، (أو) قلنا: إنها (لا) تكون شرطَ صحةِ العبادة، كما في العباداتِ التي تكون وسائِلَ، ما عدا التيمُّمَ، (كالوُضوء)، يعني: بغيرِ نبيذِ التمر وسُؤْرِ الحمار، فإنها فيها شرطُ الصحة، (والغُسْل)، فإنها فيه ليست بشرطِ الصحة، كما سيأتي.

[الكلام على حديث: «إنما الأعمال بالنيات»]

(وعلى هذا) المعنى، من أنه لا ثوابَ في عملٍ من الأعمال إلا بالنية، لا على غيره، (قرَّرُوا)، أي: المشايخُ.

[طُرُقُ الحديث]

(حديثَ: «إنَّما الأعمالُ بالنيَّات»)، الذي رواه أصحابُ الكُتب السِّتَّة[١]، ورواه مالك في «الموطأ» من رواية محمد بن الحسن عنه[٢]، كما ذكره الحافظُ السُّيوطيُّ في «شرحه» الصغير على «الموطأ»[٣]، وقال الحافظ ابن حجر: «هذا الحديث مُتَّفقٌ على صحته»[٤].

«وقد اشتهر عن يحيى بن سعيد، وانفرد به عمن فوقه؛ فإنه لم يصِحَّ عن عمر إلا من رواية علقمة، ولا عن علقمةَ إلا مِن رواية محمد بن إبراهيم التَّيمي، ولا عن محمد إلا من رواية يحيى بن سعيد، وبذلك جزَم الترمذيُّ، والنسائي، والبزَّارُ، و[٥] ابنُ السكن، وحمزةُ بن محمد الكناني.

وقد رواه عن يحيى بن سعيد أكثرُ من مائتَي مُسنِد، أكثرُهم أئمَّة، فهو حديث مشهورٌ بالنسبة إلى آخِره، غريبٌ بالنسبة إلى أوَّلِه، وليس بمُتواتِرٍ لفَقْدِ شرطِه.

وما ذكره ابنُ مَنْدَه من أنه رواه عن النبي ﷺ غيرُ عمر من الصحابة: عليٌّ، وابنُ وقَّاص، وأبو سعيد الخدري، وعبد الله بن مسعود، وأبو هريرة، وابن عباس،

---

(١) رواه البخاري في بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم (١)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، برقم (١٩٠٧)، وأبو داود في كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات، برقم (٢٢٠١)، والترمذي في أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا، برقم (١٦٤٧)، والنسائي في كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء، برقم (٧٨)، وابن ماجه في أبواب الزهد، باب النية، برقم (٤٢٢٧).

(٢) رواه الإمام محمد في أبواب السير، باب النوادر، برقم (٩٨٢).

(٣) انظر: «إسعاف المبطأ برجال الموطأ» (ص ٢٥).

(٤) «فتح الباري» (١/ ١١).

(٥) في النسخ: (عن)، والمثبت من «فتح الباري»، وهو الصواب.

وغيرهم؛ ورواه عن عمر غيرُ علقمة: ابنُه عبد الله، وجابر، وعبد الله بن عامر بن ربيعة، وعطاءُ بن يسار؛ وعن التيمي: سعيدُ بن المُسيِّب ونافع مولى ابنِ عمر؛ وتابع يحيى بنَ سعيد على روايته عن التَّيمِي: محمدُ بن محمد بن علقمة، وأبو الحسن اللَّيثي، وداود بن أبي الفرات، ومحمد بن إسحاق، وغيرُهم، لا يَنفِي ما تقدَّم من أنه لم يَرْوِه عن النبي ﷺ إلا عمر،... إلخ؛ لأن المراد أنه لم يصِحّ إلا من رواية عمر،... إلخ، وما ورَد من هذه الطُّرُق كلُّها معلولة، كما في «فتح الباري»[1] و«العيني»[2].

وليس هو في هذه الرواية من قَبيل الشاذِّ؛ لما عرَّفه الشافعي بأنه ما خالَف فيه الثقةُ المَلَأ، وما حدَّه به الخليلُ من أنه الذي ليس له إلا إسنادٌ واحد[3]، منقوضٌ بهذا الحديث؛ لاتفاقهم على صحته.

[شرح كلمة «الأعمال»]

والأعمالُ: جمعُ عمَل، مصدرٌ من باب «فرِح»، حركةُ البدن بكُلِّه أو بعضِه، ورُبَّما يُطلَق على حركة النفس أيضا، فعليه هو إحداثُ أمرٍ، قولا كان أو فعلا، بالجارحة أو بالقلب، لكن الأسبق إلى الفهم الاختصاصُ بفعل الجارحة قولا أو فعلا، فلا يتناول النيَّةَ؛ دفعًا للتَسَلسُل.

وقال الصَّغاني: الفرقُ بينه وبين الفعل أن الفعل يدُلُّ على إحداثِ شيءٍ من العمل وغيره، فهو أعمُّ منه، وقيل: العمل ما يوجَد من الفاعل في زمان مُمتَدٍّ بالتكرار والاستمرار، بخلاف الفعل، فإنه يكون في زمَنٍ يسير.

والمراد بالعمل هنا: الصادِرُ عن المؤمن، لا الكافر؛ إذ لا يصِحُّ منه عملٌ مطلقا،

---

(١) انظر: «فتح الباري» (١/ ١١).

(٢) انظر: «عمدة القاري» (١/ ١٩).

(٣) انظر: «الإرشاد في معرفة علماء الحديث» للخليلي القزويني (١/ ١٧٦).

وإن كانوا مُخاطَبِين، على قول بعضٍ، واختاره ابن نجيم في «شرح المنار»[١].

[شرح كلمة «النيات»]

والنيَّات: جمع نية، بالتخفيف والتشديد فيهما، كما قاله النوويُّ[٢]، ولعله جمعُ نِيَةٍ، بالتخفيف، بحذفِ لامِه وعَينِه.

وهي لغةً، كما قاله البيضاوي: انبعاثُ القلب نحوَ ما يراه موافِقًا لغرضٍ من جَلْبِ نَفْعٍ أو دَفعِ ضَرٍّ حالا أو مآلا. والشرعُ خصَّصها بالإرادة المُتوجِّهة نحوَ الفعل ابتغاءَ لوجه الله تعالى وامتثالا لحُكمه.

قال بعضُ شُرَّاح الحديث: «وهي هنا محمولةٌ على اللُّغوي؛ ليَحسُن تطبيقُه على ما بعده من بقية الحديث، وتقسيمُه إلى أحوال المهاجر»[٣]، انتهى.

والأوجَه أن يراد بها المعنى الشرعي؛ لأن ألفاظَ الشارع حقيقةٌ فيه، وتقسيمُ أحوال المهاجر باعتبار ما اشتملت عليه الجملةُ الأُولى من الإثبات والنفي، فيكون قوله: «فمن كانت هجرته... الخ»، بيانٌ للإثبات، و«من كانت هجرته إلى دنيا»، بيانٌ للنفي.

وفي مُعظم الروايات: «بالنية»، بالإفراد، ووجهه: أن محلَّ النية القلبُ، وهو واحدٌ، كما أن مُوجَبها، وهو الإخلاصُ لله وحدَه، وهو واحدٌ، بخلاف الأعمال، فإنها مُتعلِّقة بالظَّوَاهر، وهي متعدِّدة. ووجه هذه الرواية: مراعاةُ تقابُل الجَمع بالجمع، أي: كلُّ عملٍ ونية، كذا قيل، وفيه ما سيأتي.

[الكلام على الألف واللام في «النيات»]

و«ال» إذا دخلت على الجمع، ولم يكن للعهد أو الاستغراق: تُحمَل على

---

(١) انظر: «فتح الغفار» (١/ ٧٧).

(٢) انظر: «المجموع شرح المهذب» (١/ ٣٠٩_ ٣١٠).

(٣) انظر: «فتح الباري» (١/ ١٣).

الجنس مجازًا، كما في «التوضيح»[١] و«التحرير»[٢]، والعهدُ هنا مُنتفٍ؛ لعدم المعهود، وكذا الاستغراق؛ لأن المعنى حينئذ: كل عمل بكل نية، كما قاله في «التلويح» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠]: «إن جنسَ الزكاة لجنس الفقير، فيجوز الصرفُ لواحدٍ؛ لأن الاستغراق غيرُ مستقيم؛ إذ يصير المعنى: كلُّ صدقةٍ لكلِّ فقير. ولا يقال: [بل] المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء، ومقابلةُ الجمع بالجمع تقتضي انقسامَ الآحاد على الآحاد، لا ثبوتَ كلِّ فردٍ من هذا الجمع لكلِّ فردٍ من ذاك الجمع؛ لأنا نقول: لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصلٌ، وهو جوازُ الصرف إلى فقير واحد»[٣]، انتهى، أي: لا نُسلِّم أن هذا معنى الاستغراق؛ إذ معناه: ثبوتُ الحكم لكلِّ فردٍ، لا للمجموع من حيث هو مجموعٌ. ولو سُلِّم فالمطلوب حاصل، وهو جوازُ صرف الزكاة إلى فقيرٍ واحد، لكنَّه لا يكون حينئذ من تعريف الجنس؛ لتعيُّنِه[٤]، تأمَّلْ.

واختار ابنُ الهمام في «التحرير» أن هذه اللامَ الداخلة على الجمع، المُبطلةِ لجَمعِيَّته، ليست مجازًا عن الجنس، بل هي حقيقةٌ فيه، كالاستغراق؛ لفَهْم الجنسية منه من غير قرينة[٥].

---

(١) انظر: «التوضيح» مع «التلويح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الأول في الكتاب، فصل في ألفاظ العام (١/ ٩٦).

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له (١/ ١٩٣)، والفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، تنبيه: لم تزد الشافعية في صيغ العموم على إثباتها (١/ ٢١٤).

(٣) «شرح التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، فصل في ألفاظ العام (١/ ٩٨).

(٤) كذا في «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، تنبيه: لم تزد الشافعية في صيغ العموم على إثباتها (١/ ٢١٤)، ثم قال: «وفيه ما فيه».

(٥) انظر: «تيسير التحرير» (١/ ٢١٦ ـ ٢١٧).

[الكلام على الباء في «بالنيات»]

والباء في «بالنيات» للإلصاق الصادق بالاستعانة والمُصاحبة والسببية، كما في «التحرير»(١).

وقد قيل بهذه الثلاثة هنا.

والمراد بها على السبَبِيَّة: السبَبِيَّةُ المُتقدِّمةُ(٢) للعمل، فهي سبَبِيَّةُ وجودٍ، فيكون رُكنًا، أو سبَبِيَّةُ حُصول، فيكون شرطًا.

وأما المُصاحَبة، فتقتضي الرُّكنية والشَّرطية، فكأنَّها سببٌ في إيجاده، وهذا يصدُق بالشرطية والرُّكنية؛ لأن الجزءَ من حيث هو جزءٌ مُصاحِبٌ للكُلِّ، وكذا الشرطُ للمشروط، والمراد: المُصاحَبةُ لأوَّلِ جُزْءٍ من العمل؛ إذ لا يُشترط استصحابُها للكُلِّ، نعم؛ يشترط له الاستصحابُ الحُكميُّ، بمعنى عدمِ الإتيان بالمُنافي.

واختار ابنُ حجرٍ الاستعانةَ(٣)، وهي التي تدخُل على الآلة المُؤثِّرة في جانب العدم، بخلاف السببية، فإنها تؤثِّر في الطرفين، والنية لا تؤثِّر في وجود المَنويِّ، انتهى. وفيه: أنَّها تُؤثِّر في الثواب.

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الثاني في تقسيم المفرد باعتبار الدلالة، التقسيم الأول باعتبار الدلالة، الخلاف في إفادة «إنما» الحصر (١/ ١٠٢ ـ ١٠٣).

(٢) كذا في (خ) و(م). وفي بقية النسخ: (المقدمة).

(٣) بل اختار أن الباء للمصاحبة؛ قال في «الفتح» (١/ ١٣): «قوله: (بالنيات)، الباء للمصاحبة، ويحتمل أن تكون للسببية، بمعنى أنها مقومة للعمل، فكأنها سببٌ في إيجاده، وعلى الأول فهي من نفس العمل، فيشترط أن لا تتخلف عن أوله». ولم أجد ما ذكره المؤلف في «فتح الباري».

[الكلام على الحَصْر المُستفادِ بـ«إنما»]

و«إنما» للحَصْر، أي: إثباتِ الحكم للمذكور، ونفيِه عمَّا عدَاه.

وهل إفادتُها الحصرَ بالمنطوق أو المفهوم، أو بالوَضْع أو العرف، أو بالحقيقة والمجاز؟

قال في «التحرير»: «النفي في الكلام المشتمل على الحصر المستفاد بإنما لغير[1] الآخِر، يعني إذا قلتَ: إنما زيدٌ قائم، وإنما العالِمُ زيد، وإنما ضرَب زيدٌ يومَ الجمعة، فالنفيُ المذكور مُختصٌّ بما يُقابِلُ الجزءَ الآخِر من الكلام من هذه الأمثلة: نفي للقعود وعمرو ويوم غير[2] الجمعة.

قيل: انفهامُ النفي المذكورِ بالمفهوم المُخالِف، كما قاله أبو إسحاق لشيرازي.

وقيل: بالمنطوق، كما قاله الغزاليُّ والقاضي أبو بكر، وهو الأرجَحُ.

ونُسِب إلى الحنفية عدمُ النفي المذكور وعدمُ الحصر، فـ«إنما زيد قائم» عندهم كـ«إن زيدا قائم» في عدم الدلالة على نفي غيرِ القيام، وكلمةُ «ما» زائدةٌ أُلحِقت بـ«إنَّ» لمَزيدِ التأكيد فقط، وهو مختارُ الآمدي وأبي حيَّان، ونسَبه إلى البصريين، ونسَبه إلى الحنفية صاحب «البديع»، لكن يُخالِفه ما وقع في غالب كُتبهم من نسبة الحَصْر إليها، وأيضًا لم يُجِبْ أحدٌ منهم بمنعِ إفادتِها الحصرَ في الاستدلال بهذا الحديث على اشتراطِ النية في الوضوء بأن الوضوءَ عملٌ، وكلُّ

---

(١) في النسخ: (بغير). والمثبت من «تيسير التحرير».

(٢) قوله: (غير) في (خ) فقط، وهو الموافق لما في «تيسير التحرير».

عملٍ يحتاج إليها، بل إنما أجابوا بما سيأتي من تقدير الكمال أو الثواب[١]»[٢].

قال المُحقِّق في «تحريره»: «وهذا هو الحقُّ»[٣]، أي: إفادتُها النفيَ بالمنطوق والعبارة، لا بالمفهوم والإشارة، بل نقل عن شيخ الإسلام البلقيني أنه قال: إن إفادتَها الحصرَ بالمنطوق وضعًا حقيقيًّا عند جميع أهلِ الأصول ما عدا الآمدي.

وهذا الحديثُ بدونِها يُفيد الحصرَ؛ لأن المُبتدَأ المُعرَّفَ بلام الجنس يفيد الحصر، وقد استدلَّ به الحنفية في نفي اليمين عن المُدَّعِي بقوله عليه الصلاة والسلام: «واليمين على من أنكر»[٤]؛ قال في «الهداية»: «جعَل جنسَ الأيمان على المُنكِرين، وليس وراءَ الجنس شيءٌ»[٥]، انتهى، إلا أن دلالة هذا الحصر ليس بالمنطوق والعبارة، بل بالمفهوم، كالتقديم في قولك: في الدار زيد.

وقال التفتازاني: إن إفادةَ الحصر عند المبتدأ معرَّفًا ظاهرٌ في العموم، صفةً كان أو اسمَ جنس.

وقيل: إن الحصر ليس بطريق المفهوم، بل هو مستفاد من خصوصية الهيئة الحاصلة من المبتدأ المعرَّفِ بلام الجِنس الظاهرِ في العموم مع أخصِّيَّة الخبَر[٦].

---

(١) كذا في النسخ. وفي «تيسير التحرير»: (الصحة).

(٢) «تيسير التحرير»، الفصل الثاني في تقسيم المفرد باعتبار الدلالة، التقسيم الأول باعتبار الدلالة، النفي في الحصر بـ«إنما» لغير الآخر (١/ ١٣٢ ـ ١٣٣).

(٣) «تيسير التحرير» (١/ ١٣٣).

(٤) رواه بهذا اللفظ البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الدعوى والبينات، باب البينة على المدعي، برقم (٢١٧٣٣)، والدارقطني في «سننه»، كتاب الحدود والديات، برقم (٣١٩٠).

(٥) «الهداية» مع «نتائج الأفكار»، كتاب الدعوى، باب اليمين (٨/ ١٧٢ ـ ١٧٣).

(٦) حقيقة أو مجازا عرفيا. كذا في «تيسير التحرير»، الفصل الثاني في تقسيم المفرد باعتبار الدلالة، التقسيم الثاني للفظ باعتبار مراتب دلالته في الظهور (١/ ١٣٥).

قال في «التحرير»: «ويندرج هذا الحصرُ في بيان الضرورة عند الحنفية؛ إذ ثبوتُ الجنس الثابتِ برُمَّتِه لواحد بالضرورة يَنتفي عن غيره»[١]، انتهى. واستبعَد عدَّه من المنطوق؛ لعدم لفظٍ يتبادر منه النفيُ؛ لأن اللام للعموم، وشمولِ اللفظ لجميع أفراد المُسمَّى فقط، فليس النفيُ جزءَ مفهومِها، وإنما هو لازم لإثبات الجنس برُمَّته لواحدٍ، بخلاف «إنما»، فإنه يتبادر منه النفيُ، كالإثبات[٢].

فإذا كان هذا الحديثُ يفيد الحصرَ بدون «إنما» فالحصرُ الثاني تأكيدٌ للأوَّل؛ لما قاله السيِّد في «شرح المفتاح»: «إذا تقدمت «إنما»، وأتى بعدها «لا» العاطفة: كان القصرُ مُستنِدًا إلى «إنما»، وإذا كان التقديمُ معها، كـ«إنما زيدًا ضربتُ»، كان مستندا إلى التقديم؛ لعدم احتياجِه إلى التأويل، فيكون المقصورُ عليه زيدًا، وكان «إنما» مُؤكِّدا لذلك القصر نظرًا إلى أن زيدًا هو الجزءُ الأخير مَرتبةً، فلا يمكن تقديره بـ«ما» و«إلا» إلا بتأخير زيد، كما لا يخفى، بخلاف قوله: إنما تَميميٌّ أنا، أو يمكن تقديرُه بدون تأخيرٍ، فيكون القصرُ مستندا إلى «إنما»، والتقديم مُؤكِّدٌ له»[٣].

وقال العلامة الفنَريُّ في «حواشي التلويح»: إن الحصرَ المستفاد بـ«إنما» الاختصاصُ في الثبوت وفي النسبة الخارجية، وبالثاني الاختصاصُ في الإثبات وفي النسبة الذهنية، فلا تكريرَ.

وعلى كلٍّ، فالقصرُ إضافِيٌّ، لا حقيقي؛ لأن الأعمال لا تصِحُّ ولا تكمُل بمُجرَّد النية، بل لا بد لها من بقية الشروط والأركان.

---

(١) «تيسير التحرير» (١/ ١٣٥).

(٢) انظر: «تيسير التحرير» (١/ ١٣٦).

(٣) «المصباح في شرح المفتاح» (ص ٤١٩).

والقصرُ إما قصر قَلْبٍ، أو إفراد، أو تعيين يلقى لمن يتردَّد في الحكم أو حكم بالخطأ ولم يُصِرَّ عليه، وأما بـ«ما» و«إلا»، فهو لمن حكَم بضِدِّ الحكم الثابت بها وأصرَّ على الخطأ، قاله السيد في «شرح المفتاح»[١].

[معنى القاعدة: لا ثواب إلى بنية]

وحاصلُ المعنى: لا عملَ إلا بنِيَّة، أي: لا شيءَ من أفراد الأعمال بثابتٍ في حال من الأحوال إلا عند اقترانه بالنية، فدلَّ على ثُبوت وجود العمل عند الاقتران بها، ونفيِه عند عدم الاقتران بها، والثاني متروكٌ؛ لأن الأعمال تُوجَد بدون اقترانِها بها.

[تعريف المقتضَى والمقتضِي والاقتضاء]

فلا بد من تقديرٍ في نظمه تصحيحًا لصِدْقه، فيكون (من باب المُقتضَى)، بالفتح، وهو ما استدعاه صدقُ الكلام، كحديث رَفْعِ الخطأ والنِّسيان[٢]، أو ما استدعاه حكمٌ لزمه، أي: الكلامَ، كـ«أعتِقْ عبدَك عنِّي بألْف»، أي: بِعْه مِنِّي وأعتِقْه عنِّي[٣] بألف؛ لأن الإعتاق لا يكون إلا في الملك، فهو يَستلزِمُ البيع؛ لأن إعتاق

---

(١) انظر: «المصباح في شرح المفتاح» (ص ٤٢٠).

(٢) قال الزيلعي في «نصب الراية» (٢/ ٦٤) عند تخريج هذا الحديث: ««رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، وهذا لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقرب ما وجدناه بلفظ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا»، رواه ابن عدي في «الكامل» من حديث أبي بكرة...، وأكثر ما يروى بلفظ: «إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان»».
وقد رواه بهذا اللفظ الأخير ابن ماجه في «سننه»، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم (٢٠٤٣).

(٣) أي: ثم كن وكيلي في إعتاقه.

الرجل عبدَه بوكالةِ الغير ونيابته تَتوقَّف على جعلِه مِلكًا له، وسببُ الملك هو البيع بقرينةِ قوله: عنِّي بألفٍ، فيكون البيعُ لازِمًا مُتقدِّما لمعنى الكلام. «والمراد باللزوم هنا أعمُّ من الشرعيِّ والعقليِّ، البيِّن وغيرِ البيِّن»، كذا في «التلويح»[1].

وأما المُقتضِي، بالكسر، فهو اللفظ الدالُّ على ذلك المعنى الذي يَتوقَّف عليه صدقُ الكلام أو صحتُه الشرعيَّة والعقلية.

وأما الاقتضاء، فهو دلالة اللفظ على ذلك المعنى الخارجيِّ المُتوقَّف عليه صدقُ الكلام أو صحتُه.

فالمُقتضِي، بالكسر، هو لفظُ الحديث، وقولُه: أعتِقْ عبدَك... إلخ، من حيث دلالتُهما على ذلك المعنى الخارجي، أعني: الحكم في الحديث، والبيعَ في الثاني. والمُقتضَى، بالفتح، هو ذلك المعنى الخارجي، يعنى: الحكمَ والبيعَ، والاقتضاءُ هو دلالةُ ذَيْنِك اللَّفظَين على ذَيْنِك المَعنيَين.

والظاهرُ أن يقول: من باب الاقتضاء، أي: من قَبيل ما دلالتُه فيه بطريق دلالة اللفظِ على اللازم المتقدِّم.

فالمُقتضَى، بحسب المآل: زيادةٌ على المنصوص، تثبُت شرطًا لصحة المنصوص عليه شرعًا، وبذلك عرَّفه شمسُ الأئمة، فقال: «المُقتضَى زيادةٌ على المنصوص، يُشترَط[2] تقديمُه ليصير المنصوصُ مُفيدًا أو مُوجِبًا لحُكمٍ»[3]. قال

---

(١) «شرح التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى (١/ ٢٦٢).

(٢) كذا في «أصول السرخسي»، وفي النسخ: (بشرط).

(٣) «أصول السرخسي»، فصل القلب والعكس (١/ ٢٤٨).

في «التلويح»: «وقد يُقيَّد المُقتضَى بالقسم الثاني منه، أعني: الصحةَ الشرعيةَ»(١).

وأما ما يتوقَّف عليه صدقُ الكلام، فهو من المحذوف، ومشَى على هذا فخرُ الإسلام البزدويُّ، وصرَّح بأن هذا الحديثَ من المحذوف، مثل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، بناء على ذلك. وقال شُرَّاحُه: لا يقال: لو كان من قبيل المحذوف لصحَّ فيه العمومُ، مع أنه لا يَعُمُّ اتفاقا، قلنا: عدمُ عمومه ليس لكونه مقتضى، بل لأنه لفظٌ مشترك، وهو لا يَعُمُّ(٢).

فالمصنِّف رحمه الله تبع في كون هذا الحديث من قبيل المقتضَى صاحبَ «التحرير»(٣)، وهو الذي تدلُّ عليه عبارةُ «التوضيح» و«التلويح»(٤)؛ إذ لا فرق بينه وبين حديثِ «رفع الخطأ» الذي ذكره في «التحرير»، وقال(٥) في تقريره في معرض الاستدلال: «ففي الحديث أُريد حكمُهما(٦)، ومُطلَق الحكم يَعُمُّ حُكمَ الدارَين»(٧)،

(١) انظر: «شرح التلويح» الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى (١/ ٢٦٢).

(٢) انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»، باب وجوه الوقوف على أحكام النظم، دلالة المقتضى (٢/ ٢٤٥_٢٤٦).

(٣) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: المقتضى ما استدعاه صدق الكلام (١/ ٢٤١_٢٤٢).

(٤) انظر: «شرح التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى (١/ ٢٦٢_٢٦٣).

(٥) أي: ابن الهمام.

(٦) أي: الخطأ والنسيان، كذا في «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: المقتضى ما استدعاه صدق الكلام (١/ ٢٤٢). وفي النسخ: (حكم).

(٧) «تيسير التحرير» (١/ ٢٤٢_٢٤٣).

إلى آخر ما قاله، ثم قال: «وليس من قَبيل المُقتضَى المفعولُ المحذوف، نحو: «لا آكُل» و«إن أكلت»[١]؛ إذ لا يُحكَم بكذب بمُجرَّد «أكلت» و«لا آكل»، كما يُحكَم بكذب «رفع الخطأ»؛ لأن نفسَه غيرُ مرفوع[٢]، ولا يُحكَم بعدم صحته شرعا، فنخُصُّه باسم المحذوف»[٣].

فالمحذوفُ عند المصنِّف وابنِ الهمام وصدرِ الشريعة: ما لا يتوقَّف عليه صدقُ الكلام ولا صحتُه الشرعية، كـ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢][٤]، والمفعولِ المحذوف، وعند البزدوي ومن تبعه: ما لا يتوقَّف عليه صحته الشرعية فقط، فهو أعمُّ منه عندهم.

ويُفرَّق بينهما أيضًا أن المقتضَى لا يقبَل العموم، بل إن توقَّف الصدقُ أو الصحة على عامٍّ أو خاصٍّ لزم؛ قال في «التحرير»: «ومَنْعُ عمومِه لكونه، أي: العامِّ، لفظًا ليس بشيء؛ لأنَّ المُقدَّر كالملفوظ في إفادة المعنى، وقد تعيَّن المُقدَّر بصيغة[٥] العموم بالدليل المعيِّن له، فيكون عامًّا، وأيضًا العمومُ ضروريٌّ لفرض التوقُّف عليه[٦]، وإلا لكان غيرَ المُقدَّر المَفروضِ[٧]، ولو كان التوقُّف على أحد أفرادِه

---

(١) أي: فعبدي حرٌّ.

(٢) أي: ولأن «أكلت» من غير أن يذكر له متعلق خاص لا يلزم كذبه.

(٣) «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: المقتضى ما استدعاه صدق الكلام (١/ ٢٤٦).

(٤) في النسخ: (اسئل القرية).

(٥) كذا في (النسخ). وفي «تيسير التحرير»: (بصفة).

(٦) أي: لفرض توقف الكلام صدقا وصحةً شرعية علي عموم المقدر.

(٧) أي: وإن لم يتوقف عليه، لكان المقدر الذي لا يتوقف على عمومه غير المقدر المفروض.

فلا يُقدَّر ما يَعُمُّها[١]، وإن اختلفَتْ أحكامُها[٢]، ولا مُعيِّنَ[٣]، فمُجْمَلٌ[٤]، وإلا[٥] فالدائر، أي: يقدر الفرد المنتشر الذي يدور مع كل فرد لصدقه»[٦]. وأما المحذوف، فيَقبَل العموم.

والظرفُ، أعني قولَه: من باب المقتضَى، إما «مُستقرٌّ» حالًا من الحديث، أو لَغْوٌ مُتعلِّقٌ بـ«قرَّروا»، ولا يقتضي ذلك أن يكون بالكسر؛ لأن الحديث مُقتضٍي[٧]، بالكسر، لا مُقتضَى، بالفتح؛ لأنه قال: من باب المقتضَي، أي: من قَبيل ما استدعاه صدقُ الكلام، ولا ينافي كونَه من المقتضَي ما ذكره الأُصوليُّون أنه ممَّا تُركت فيه الحقيقةُ بدلالة مَحلِّ الكلام، أي: كون المحلِّ غيرَ قابلٍ للحقيقة؛ فإن العاقل لا يقصُد ما لا يقبله المحلُّ صيانةً لكلامه عن اللَّغو والكذب، كما تُوهِّم؛ لأن ذلك مما يُثبِت كونَه من المقتضَي

وحينئذ فيكون الحديثُ هذا[٨]، بعد[٩] تقريره من المقتضَي، من قصر العامِّ

---

(١) أي: الأفراد.

(٢) أي: أحكام أفراد تلك العام، فيترتب على تقدير بعضها حكم يخالف الحكم المترتب على البعض الآخر.

(٣) أي: ولا معين في المقام يعين البعض الذي به يحصل المقصود.

(٤) أي: فالمقدر حينئذ مجمل.

(٥) أي: وإن لم تختلف أحكامها.

(٦) «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: المقتضى ما استدعاه صدق الكلام (١/ ٢٤٢).

(٧) أي: مقتضٍ.

(٨) قوله: (هذا) في (ع) فقط.

(٩) قوله: (بعد)، ليس في (ع).

على بعض أفرادِه. وبعضُهم أدرجَه في المُخصَّص العقلي بناءً على ما نقلناه عن الأُصوليِّين.

[تقديرُ المقتضَى في حديث «إنما الأعمال بالنيات»]

ولا شكَّ أن هذا الحديث مما يتوقَّف على ذلك اللازم لصِدْقِه، وإلا فكما حُكم بكذب رفع الخطأ مع أنه ثابتٌ كذلك، حكم بكذب عدمِ الأعمال بدون النية؛ (لكثرةِ وجودِ الأعمال بدونِها)، فاحتيج إلى تقديرٍ، (فقدَّرُوا فيه مُضافًا، أي: حكم الأعمال)، وليس هذا التقديرُ موجِبًا لأنْ يكونَ من المحذوف، مثل ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، كما تُوهِّم، لأن ذلك أوجب تقديرُه صحتَه اللُّغوية، لا العقلية، كما هنا؛ إذ سؤالُ القرية ممكِنٌ، بخلاف الحديث، وليس كلُّ ما قُدِّر فيه المضافُ يكون من المحذوف، وحينئذ فيكون من مجازِ الحذف اعتمادًا على القرينة العقلية مع الاختصار، وهو حقيقةٌ، ولذلك اختاره.

ويحتمل أن يكون مجازًا لُغويًّا إطلاقًا للسبب على المسبَّب، أي: أُريد بالأعمال حكمُها؛ لأنه أثرُها وموجَبُها، وهذا أَولى من تقدير الصحة؛ لبقاء اللفظ فيه على عمومه، لشُموله المقاصِدَ والوسائل، بخلاف تقدير الصحة، فإنه يكون حينئذ من العامِّ المخصوص بالأذان، والتلاوة، والأذكار، والأدعية، وردِّ الودائع، وأداء الدين، وغيرها، لا[1] من العامِّ الذي أُريد به الخُصوص؛ لأنه لا يصح تخصيصُه.

ولم يُقَدَّرْ «الكون» و«الحصول»، كما يُقدَّرُ مثلُه في كلام العربية؛ لأن كلام الشارع محمولٌ على ما يفيد الحكمَ الشرعيَّ؛ لأن المُخاطَبين به أهلُ اللسان، فكأنَّهم مُخاطَبون بما لا علم لهم إلا من الشارع، فتعيَّن حملُ كلامه على ما يفيد الحكمَ الشرعي.

---

(١) قوله: (لا)، ليس في (م) و(خ).

[حكمُ الأعمال نوعان: أُخْرَوِي ودُنْيَوي]

(وهو)، أي: لفظُ الحكم المجازي، أي: حكمُ الأعمال، (نوعان)، أي: مَقُولٌ بالاشتراك اللفظيِّ على مَعْنيَين؛ لأنه إما أن يتعلَّق بمَقْصُود أُخْرَوِيٍّ، أي: حاصِل في الآخِرة، فهو حكمٌ (أُخْرَوِيٌّ، وهو)، أي: الحكم الأُخْرَوِي، استحقاقُ (الثوابُ) في الطاعات، والثوابُ عبارةٌ عن المنفعة الخالِصة المَقرونة بالتعظيم، (واستحقاقُ العِقاب)[1] في المعاصي.

[تعريف الصحة والفساد]

(و)إما أن يتعلَّق بمقصودٍ دُنيوي، فهو حكمٌ (دُنْيَوِيٌّ)، أي: حاصلٌ في الدنيا، (وهو الصحةُ)، وهي: إيقاعُ الفعل على وجهٍ يندفِعُ به القضاء، (والفَسادُ): إيقاعُه على وجهٍ لا يندفع به ذلك القضاءُ، قيل: هذا عند الفُقهاء، وعند المُتكلِّمين: مُوافَقةُ الفعل أمرَ الشارع هو الصحةُ، وعدمُها هو الفساد، وهو والبطلانُ في العبادات بمعنًى واحد، بخلافه في المُعاملات، فإن الصحيحَ: ما يكون مشروعًا بأصلِه ووصفِه، والباطل: ما لا يكون مشروعا لا بأصلِه ولا بوصفِه، والفاسد: ما يكون مشروعا بأصله دون وصفِه.

[تعريف الحكم الشرعي وبيان أنواعه]

اعلم أن الحكم الشرعيَّ يُطلَق بالاشتراك على خطابِ الله تعالى المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير، وعلى أثر ذلك الخطاب، وعلى الأثر المُترتِّب على

---

(١) في هامش (خ) تعليق هنا: (قوله: وهو الثواب، واستحقاق العقاب، قيل: أقحم لفظ «استحقاق»، ولم يقل: والعقاب، كما في «الثواب»؛ لأن العقاب موكول إلى مشيئة الله، على أن استحقاق العقاب يحصل بمجرد المخالفة للنهي وإن لم ينوها، على أنه إن فعل بنية المخالفة وقصدها يكفر»، اهـ أبو السعود).

العُقود والفسوخ، كما في «التلويح»[١]، ولا خفاءَ؛ إذ ليس المرادُ بالحكم الأوَّل[٢]؛ لأنه صفةُ الله تعالى، وهي كلامُه الدالُّ على الإيجاب والتحريم والنهي والأمر، والإضافة الاختصاصيةُ للأعمال تنفيه، ولا الثالثُ[٣]؛ لأنه يَتنوَّع إلى هذَين النوعَين، بقي الحكمُ الوسطُ، وهو المراد.

وقال في «التلويح»: «الحكم الشرعي إما صفةٌ لفعلِ المُكلَّف أو أثرٌ له، فإن كان أثرًا له، كالمِلك، فلا بحثَ فيه، وإن كان صفةً لفعلِ المُكلَّف فالمُعتبَر فيه اعتبارًا أوَّليًّا إما المقاصد الدُّنيوية أو الأُخْرَوية، فالأوَّلُ[٤]: ينقسِم الفعلُ بالنظر إليه إلى صحيحٍ وباطلٍ وفاسدٍ، وتارة إلى مُنعقِد، وتارة إلى نافِذ وغيرِ نافذ، وتارة إلى لازِم وغير لازم؛ والثاني[٥]: إما أصليٌّ أو غيرُ أصليٍّ، فالأصليُّ إما أن يكون الفعلُ أولى من الترك، أو التركُ أَولى من الفعل، أو لا يكون أحدهما أَولى من الآخر، فالأوَّلُ: إن كان مع منعِ الترك بقطعيّ: ففرضٌ، أو بظَنِّيٍّ: فواجِبٌ، وإلا فإن كان الفعلُ طريقةً مسلُوكةً في الدين: فسُنَّةٌ، وإلا فنَفْلٌ، والثاني: إن كان مع منع الفعل فحرامٌ، وإلا فمكروهٌ، والثالثُ: مباحٌ؛ والثاني[٦]: رخصةٌ، وهي إما حقيقةٌ أو مجازٌ، والحقيقة: إما أن تكون أَولى وأحقَّ بمعنى الرخصة أو لا، تصير أربعةَ أقسام»[٧].

---

(١) انظر: «شرح التلويح على التوضيح»، القسم الثاني في الحكم، القسم الأول أن لا يحكما بتعلق شيء بشيء (٢/ ٢٤٥).

(٢) أي: الخطاب.

(٣) أي: الأثر المترتب على العقود والفسوخ.

(٤) أي: المقاصد الدنيوية.

(٥) أي: المقاصد الأخروية.

(٦) أي: غير الأصلي.

(٧) «شرح التلويح»، القسم الثاني في الحكم، القسم الأول أن لا يحكما بتعلق شيء بشيء (٢/ ٢٤٣_٢٤٤).

[هل الصحة والفساد من الأحكام التكليفية أو الوضعية]

فقد علمتَ أن المقصودَ [من][1] الأُخْرَوِيِّ، وهو الثوابُ والعقاب، داخِلان في مفهوم الأحكام الخمسة، ما عدا الإباحة، والمقصود من الدنيوي، وهو تفريغُ الذِّمَّة، داخلٌ في مفهوم الصحة، لكن في جعل الصحة والفساد صفةَ الحكم فيه شيءٌ، بل هي صفةُ الفعل، نعم؛ يُطلَق الحكم على الصحة والفساد بمعنى أَنَّهما ثبَتا بخطابِ الشارع.

وكثيرٌ من المُحقِّقين على أن أمثالَ ذلك راجعةٌ إلى الأحكام الخمسة؛ فإن معنى صحة البيع: إباحةُ الانتفاع بالمبيع، ومعنى بطلانه: حرمةُ الانتفاع.

وبعضُهم على أنها من خطابِ الوضع، يعني: أنه حكمٌ بتعلُّقِ شيءٍ بشيءٍ تعلُّقًا زائدًا على الذي لا بد منه في كل حكم، وهو تعلُّقُه بالمحكوم عليه وبه؛ وذلك لأن الشارع حكَم بتعلُّق الصحة بهذا الفعل وتعلُّق الفساد والبُطلان بذلك.

وبعضُهم على أَنَّها أحكامٌ عقليَّةٌ، لا شرعية؛ فإن الشارع إذا شرَع البيع لحُصولِ الملك، وبيَّن شرائطَه وأركانَه، فالعقلُ يحكُم بكونه مُوصِلًا إليه عند تحقُّقِها، وغيرَ مُوصِل عند عدم تحقُّقِها، بمنزلة كونِ الشخصِ مُصلِّيًا أو غيرَ مُصَلٍّ[2].

فعلى ما ذكرنا، الصحةُ والفسادُ والبُطلان معانٍ مُتقابلة.

واعلم أن الثوابَ والعقاب ليسا من لوازم التكليف، بل هما بمَحْض الفضل،

---

(١) زيادة مقدرة لاستقامة العبارة.

(٢) انظر: «شرح التلويح»، القسم الثاني في الحكم، القسم الأول أن لا يحكما بتعلق شيء بشيء (٢/٢٤٥-٢٤٦).

فلذا زاد لفظَ «الاستحقاق»، فإنَّ له سبحانه وتعالى أن لا يُثيبَ الطائعَ عدلا، بأن لا يقبَل منه طاعتَه، وأن لا يُعاقِبَ العاصِي، بأن يَعْفُوَ عنه فضلا، فمِن هذا ظهر أن «العقاب» عطفٌ على «الثواب»، لا على «الاستحقاق»، كما تُوهِّم.

قال في «التلويح»: «وليس التقسيمُ إلى ما يعتبر فيه مقصودٌ دُنْيَوي أو أُخْرَوِيٌّ اعتبارًا أوَّليًّا: حاصِرًا مُردَّدًا[١] بين النفي والإثبات»[٢].

قال بعضُهم: «يجوزُ أن يرادَ بالحكم معنًى ثالثًا، وهو: جوازُ الأعمال، أو فضلُها، ولا يجوز أن يراد الأوَّلُ؛ لئلا يلزمَ نسخُ الكتاب بخبر الواحد؛ لأنه تعالى أمر بغَسْل الأعضاء مطلقًا، ولأنه عليه الصلاة والسلام علَّم الأعرابيَّ الوضوءَ، ولم يذكُرْ له النيَّة، فلو كانت شرطًا فيه لبيَّنَها، فتعيَّن الثاني»[٣]، انتهى. وفيه: أنه قريبٌ من الأوَّل.

إذا علمتَ ذلك: فلا شكَّ أن نوعَي الحكمِ المُتقدِّم مُختلِفان؛ لبناءِ الأُخْرَوِيِّ على صِدقِ العزيمة وإخلاصِ النية، وبناءِ الثاني على وجود الأركان والشرائط، سواء اشتمل على صِدق العزيمة أو لا.

[الحكم المقدَّر في الحديث: الأُخْرَوِي]

وإذا صار اللفظُ مجازًا عن النوعَين المُختلِفَين: كان مُشتَركًا بينهما بحسب الوَضع النوعيِّ، فلا يجوز إرادتُهما منه معًا؛ لأنه مُجمَلٌ عند اختلاف أحكام الأفراد، وحكمُه: التوقُّف حتى يترجَّحَ أحدُ معانيه بمُرجِّح، (وقد) ترجَّح أحدُ معانيه، بأن

---

(١) كذا في النسخ. وفي «التلويح»: (دائرا).

(٢) «شرح التلويح»، القسم الثاني في الحكم، القسم الأول أن لا يحكما بتعلق شيء بشيء (٢/ ٢٤٥).

(٣) «غمز عيون البصائر» (١/ ٥٣).

(أُرِيدَ)، أي: أَرَدْنا معاشِرَ الحنفية بالحكم المُقَدَّر في الحديث اتفاقا الحكمَ (الأُخْرَوي)، أي: الثوابَ والعقاب، (بالإجماع) منّا ومن الخُصوم، أي: وكلُّ ما أُجمِعَ عليه فهو المرادُ.

بيانُ الصُّغرَى قولُه: (للإجماع على أنه لا ثوابَ) في الطاعات، (ولا عقابَ) في المعاصي، (إلا بالنيَّة).

واعترضه صاحب «التلويح» بأن الإجماعَ الثاني لا يقتضي الإجماعَ الأوَّل؛ «لأن مُوافَقة الحكم للدليل لا تقتضي إرادتَه منه وثبوتَه به بذلك المعنى ليلزم عمومُ المشتَرك، بمعنى إرادةِ أحدِ مَعنيَيه، مثلا قولُنا: العَينُ جِسمٌ، ليس من عموم المشترك في شيء، وإن كان الحكمُ بالجسمية ثابتًا لمعانيه»[1]، انتهى.

ويمكن أن يقال: إن أَوْلَوِيَّة[2] الحكم للدليل يصلُح أن يكون أَمَارةً لأنْ يُرادَ منه، وهذا القدرُ يكفي.

وأما ما قيل: إن مراد المستدل أنَّ كونَ الثواب بالنية: مُتَّفقٌ عليه، وكونَ الجواز بها: مُختلَفٌ فيه، فحَملُ اللفظ على المتفَق عليه أَولى من حمله على المختلف فيه، ففيه: أن حمل الاتفاق على أنه لا ثوابَ إلا بالنية، وجَعْلَ هذا الاتفاق دليلا على إرادةِ الثواب من الحكم: يَأْباه، أي: ذلك الاتفاقَ على ثبوت أحدِ النوعَين، على ما تدلُّ عليه عبارتُه من أن المقدَّر هو الثواب، لا كونُ الثواب بالنية، فليُتأمَّلْ، على أنّا لا نُسلِّم الإجماعَ الأوَّلَ أيضا؛ لما قاله المُتقدِّمون أنَّ الوضوء الغيرَ المَنْوِيَّ يُثابُ عليه،

(١) «شرح التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، مسألة: لا بد للمجاز من قرينة (١/ ١٧٦).

(٢) كذا في (ع). وفي بقية النسخ: (أولية).

كما في «خزانة المفتيين»، وإن كان الصحيحُ ما قاله المتأخِّرون أنه لا يُثابُ عليه، كما في «البحر»[١].

[معنى حديث «إنما الأعمال بالنيات»]

فظهَر من أوَّلِ كلامه إلى هنا أن معنى الحديث بعد تقريره من باب الاقتضاء، وإرادةِ الثواب من المقدَّر اتفاقا: لا ثوابَ لعملٍ من الأعمال في حالٍ من الأحوال إلا في حالِ اقترانه بالنية، وهو معنى القاعدة، فكأنَّ الفقهاء أخَذوا الحديثَ بعَينِه، وجعَلوه قاعدةً يَتفرَّع عليها مسائلُ كثيرةٌ مُتعدَّدة.

[تحريرُ محلِّ النِّزاع بين الحنفية والشافعية في المقدَّر في الحديث]

ثم استطردَ إلى تحريرِ مَحلِّ النزاع بيننا وبين الشافعية وغيرهم، القائلِين بتقدير الصحةِ في الحديث، كالثواب، والمُستدِلِّين على صحة الأعمال.

فعندنا: الحديث ساكتٌ عن الصحة، وعندهم: دالٌّ عليها بالاقتضاء، فقال:

(فـ)إذا كان الحكمُ الأُخرَويُّ مرادًا إجماعًا (انتفى الآخَرُ)، أي: الحكمُ الدُّنيَويُّ، (أن يكونَ مُرادًا)، فلولا الإجماعُ على أن الأُخرَوِيَّ مرادٌ توقَّفَ عن العمل به.

وانتفاءُ إرادة الآخَر لوجهَين، وذلك لما تحرَّر أنه مقتضًى ومشتَركٌ، فلا يخلو من الاستدلال بأحدِهما، فقال:

[المُشتَرك اللفظيُّ لا عُمومَ له]

(إما لأنه)، أي: الحكمَ، (مُشتَرَكٌ) لفظيٌّ، (و)كلُّ مُشتَرَكٍ لفظيٌّ (لا عمومَ له)، أي: لا يجوز أن يُطلَق ويرادَ به كلُّ واحد من مفهومَيه أو مَفاهيمِه، بأن يتعلَّق الحكمُ

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، أحكام الوضوء، سنن الوضوء (١/ ٢٥ـ٢٦).

عليها بكلٍّ منها[١]، لا بالمجموع من حيث هو مجموعٌ[٢]، فكأنَّه مدخولُ الكلِّ الأفراديِّ، لا المَجمُوعيِّ.

وعدمُ جواز عمومه[٣]، قيل: لا حقيقةً ولا مجازًا؛ وقيل: لا يجوز لغةً، ويجوز عقلا، وعليه صدرُ الشريعة[٤]؛ وقيل: هذا في الإثبات، وأما في النفي، فيَعُمُّ، واختاره صاحبُ «الهداية»[٥]، قال في «التحرير»: «وهو المختار»[٦].

وهل الخلافُ في الجمع كذلك، كالعيون؟ ذهب الأكثرون إلى أنه كالمُفرَد.

والدليلُ على عدمِ عمومه[٧]: أنه لا يَتبادَرُ إلى الذهن عند إطلاقه إلا أحدُ معانيه،

---

(١) في (خ) و(م): (منهما).

(٢) بأن يقال: رأيت العين، ويراد بها: الباصرة والجارية وغير ذلك. كذا في «شرح التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى، فصل: حكم المشترك (١/ ١٢٤).

(٣) أي: المشترك اللفظي.

(٤) في هذا نظر؛ قال في «شرح التلويح» (١/ ١٢٤): «واختلف القائلون بعدم الجواز (أي: لعموم المشترك)، فقيل: لا يمكن؛ للدليل القائم على امتناعه، وهو الذي اختاره المصنف (أي: صدر الشريعة)، وقيل: يصح، لكنه ليس من اللغة».

(٥) قال في باب الوصية للأقارب وغيرهم (١٠/ ٤٨٢): «ولنا: أن الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما يسمى مولى النعمة، والآخر منعم عليه، فصار مشتركا، فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الإثبات، بخلاف ما إذا حلف: لا يكلم موالي فلان، حيث يتناول الأعلى والأسفل؛ لأنه مقام النفي، ولا تنافي فيه».

(٦) «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه (١/ ٢٣٥).

(٧) أي: المشترك اللفظي.

حتى يُتبادَرَ إلى طلبِ المُعيَّن، فانتفى ظهورُه في الكلِّ، ومنعُ تبادُرِ أحدِ معانيه لا على التعيين مُكابَرةٌ تَضمَحِلُّ بالعرض على أهل الاستعمال.

وأما بطلانُ عمومه مجازًا، فلعدم العلاقة بين الكلِّ وأحدِ معانيه، واستعمالُ الجزءِ في الكلِّ مشروطٌ بالتركيب الحقيقيِّ، لا الاعتباري، وبكونه بحيث إذا انتفَى الجزءُ ينتفِي الكُلُّ، على أنه ليس من استعمال الكل في الجزء؛ لأنه لم يوضَعْ لمجموعِهما.

[الجواب عن الإشكال بجواز كونِ لفظ «الحكم» مُشتَرَكًا مَعنويًّا]

وهنا إشكالٌ مشهور، وهو أنَّا لا نُسلِّم أنه مُشتَرَكٌ لفظيٌّ، لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مُشتَرَكًا معنويًّا؟ لأنه الأثر المُترتِّب على الشيء الثابت به، وهو يَعُمُّ الجوازَ والفسادَ، والثوابَ والإثم، وغيرَ ذلك، كما يَعُمَّ الحيوانُ الإنسانَ وغيرَه، فإرادةُ النوعَين لا يكون من عموم المشترك في شيء.

وأجاب صدرُ الشريعة بأنا لا نعني بقولنا: الأعمال مجازٌ عن الحكم، أن هذا الكلامَ قائمٌ مقامَ قولنا: حكمُ الأعمال بالنيات؛ لأن الحكمَ بمعنى: الأثرِ الثابت بالشيء، إنما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحاتِ المتأخِّرين، ولم يكن في عهد النبيِّ ﷺ، بل المراد أن العملَ مجازٌ عما يصدُق عليه أنه أثرُ العمل ولازمُه، وذلك معانٍ مُتبايِنة، هي: الثواب والإثم، والجوازُ والفساد، ونحو ذلك، والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك اللفظي، لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيًّا على حدة، فلا يراد الجميع»[1]، انتهى.

---

(١) «التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، مسألة: لا بد للمجاز من قرينة (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧).

قال في «التلويح»: «وفيه نظر؛ لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدُّد أنواع المجاز، كاللفظ بالنسبة إلى سببِ معناه الحقيقيِّ ومُسبَّبه[١] ومَحلِّه وحالِه ونحوِ ذلك، لا بالنسبة إلى أفراد نوعٍ واحد. ولا شكَّ أن المُلابِسَ لحقيقة العمل ليس هو الثوابُ أو الصحة مثلا بخُصوصه، بل أثرُه ولازمُه أو نحوُ ذلك، وهذا يشمل الصحةَ والثواب من حيث إن كُلًّا منهما من أفراد المعنى المجازي، فالمراد بكونه مجازًا عن الحكم: أنه مجازٌ عن المعنى الذي وُضِع الحكمُ بإزائه، سواء تقدَّم هذا الوضعُ، أو تأخَّر، أو لم يوضَعْ قطُّ، أو لم يكن لفظُ «الحكم» مُتحقَّقا؛ فإن اللفظ مجازٌ عن المعنى، لا عن اللفظ»[٢]، انتهى.

وفي «التحرير»: «إن المشترك المعنوي، وإن لم يتعدد فيه الوضع، كما في اللفظي، يلزم فيه ما يلزم في اللفظي من تبادر الأحد، إلا أن الأحدَ في اللفظيِّ أحدُ المفاهيم، وفي المعنويِّ أحدُ الأفراد، والتوقف إلى المعين[٣]»[٤]، انتهى.

ولا يندفِع الإشكالُ بذلك، كما تُوهِّم، بإرادةِ واحدٍ من أفراده، كاللفظيِّ؛ لأنه يبقى جوازُ إرادة معانيه كلِّها.

وأجاب الأكملُ عن الإشكال بأن المعنيَين، أي: الصحة والفساد، وإن كانا أثرَين ثابتَين بالأعمال مُوجَبَين لها، إلا أن الثواب والعقاب ليسا كذلك؛ لجواز أن لا يقبَل منه الصحة، وأن يَعفُوَ عنه بعد المعصية.

---

(١) في النسخ: (سببه). والمثبت من «التلويح».

(٢) «التلويح» (١/ ١٧٧).

(٣) أي: توقف فهم مراد المتكلم إلى ما يعين ذلك الأحد المبهم من القرينة.

(٤) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه (١/ ٢٣٨).

ونظَر فيه الفنري[1] في «حواشي التلويح» بأن ليس المرادُ فيه اللزومُ العقليُّ، بل الترتيبُ في الجملة، فلا ينافي جوازَ عدمِ القبول في الصحة والعفوِ في المعصية.

(أو) انتفى الآخَرُ أن يكون مرادًا؛ لأن الحكم مُقتضًى، وهو إنما يُقدَّر (لاندفاع الضرورة)، وهي صونُ كلامِ الشارع عن الكذب، وقد اندفعت الضرورةُ (به)، أي: بالحكم الأُخْرَوي، أي: بإرادته، وقولُه: (من صحة الكلام)، بيانٌ للاندفاع أو تعليلٌ له، أي: لصحةِ كلامِ الشارع بإرادة الأُخْرَوي، (فلا حاجةَ)، أي: احتياج، (إلى) إرادةِ (الآخَر)، أي: الدُّنْيَويَّ أيضًا.

فعُلِم من هذا أيضا أن الدليل الأوَّلَ مبناه على كونه مشتَرَكًا لفظيًّا، والثاني على كونه مُقتضى، وهو ظاهرُ السياق، وقيل: الدليلان مبناهما على أنه مُشتَرَكٌ، والتردُّد فيه بأنه إن كان مشتَرَكًا لفظيًّا فلا عمومَ له عندنا، وإن كان مَعنويًّا فهو وإن كان له عمومٌ، لكنَّ الضرورةَ التي اقتضت تقديرَه تندفع بإرادةِ أحدِ معنيَيْه، فلا يُقدَّر الآخَر، ويُؤيِّدُه قولُه:

(و)الوجه (الثاني) من هذَين الوجهَين (أوجَهُ) من الأوَّل؛ (لأنَّ) الوجه (الأوَّل)، وهو كونُه مُشتَرَكًا لفظيًّا (لا يُسلِّمُه الخَصْمُ)، أي: الشافعيُّ ومَن يقول مقالَه، فلا يصلُح للإلزام.

---

(١) في هامش (خ) تعليق هنا: (قوله: ونظر فيه الفنري... إلخ. استقر كلامه عفا الله عنه على أن الدليل للشافعي مستقيم، ودليل المذهب مخدوش، وهذا من عدم اطلاعه؛ إذ صرح في «التقرير» بأن لقائل أن يمنع كون الحكم مشتركا معنويا، كما امتنع أن يكون مشتركا لفظيا، بأن العموم إنما يستقيم أن لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ، وهو ممنوع؛ لأنهما وإن كانا أثرين ثابتين بالأعمال، لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح، انتهى. وحاصله أن المشترك المعنوي إن كان متواطئا قَبِلَ العموم، وإن كان مشكّكا لا يقبل، كذا في «شرح المنار» لابن نجيم).

[الشافعي قائل بعموم المشترَك اللفظي]

(لأنه قائلٌ بِـ)جواز (عُمومِه)، أي: المُشترَك اللفظيِّ، أي: بجواز إطلاقِه وإرادةِ معانيه كلِّها، بأن يتعلَّق الحكمُ بكُلٍّ منها؛ لأنه وُضِع لكلٍّ منها حقيقةً، فإذا قُصِد الكلُّ كان مُستعمَلا فيما وُضِع له، واستعمالُه في الكُلِّ هو الاحتياط؛ لما فيه من الخُروج عن العُهدة بيقينٍ؛ لجواز تعطيلِ البعض عند عدم إرادة الكُلِّ، فظهورُه في الكلِّ على سبيل الاستغراق الأفراديِّ بحيث لا يخرُج عنه فردٌ من أفرادِ شيءٍ من مفاهيمه، نجعَل الاحتياطَ كالقرينة على إرادةِ الكُلِّ، فعنده: عامٌّ استغراقيٌّ ظاهرٌ في الكُلِّ، وعندنا: لا يستغرق، وفي الكُلِّ مُجمَلٌ، وبعد تعيين أحدِ معانيه ظاهِرٌ.

وينبني على ذلك الخلاف ما إذا وقَف على مَوَاليه، وليس له إلا موالٍ من أعلى أو أسفَلَ، فعلى الإجمالِ وجودُ أحدِ الفريقَين فقط قرينةٌ على إرادةِ أحدِ المعنيَين، فلا يدخُل في الوقف مَن حدَث بعد الوقف من الفريق الآخَر، وعلى العموم يدخل.

والحاصلُ أن الشافعيَّ يقول: إن الأعمال لا يُثابُ عليها ولا تصِحُّ منه إلا بالنية؛ لأن المقصود الأعظم من بِعثة النبيِّ ﷺ بيانُ الحِلِّ والحُرمة، والصحة والفساد، ونحوِ ذلك، فاحتجَّ بالحديث على اشتراط النية في الوضوء، ونحن نَنْفيه لما تقدَّم، مع أنه على اشتراطها فيه يبطُل عمومُه، وأنت تعلم أنه إذا حُمِل على المُقتضى، على ما قرَّرناه، يرِدُ عليه ما يَرِدُ على الأوَّل؛ لأنه قائلٌ بعُمومه.

نعم؛ لو حُمِل على المجاز دون المُقتضَى، لا مجال للشافعي بعد ثبوت كونِ الأُخرَوي مرادًا في الاستناد بكون المعنى الآخَر مرادًا؛ للُزومِ عموم المجازِ على مذهبه، وهو لا يقول به: لكانت هذه الطريقةُ أَولى، كذا قيل، وفيه: أن القول بعدم

عموم المجاز عنده مما لم يثبت، كما في «التلويح»[١]، وإن كان يَرِدُ عليه استقراءُ نفيٍ، وهو غيرُ مقبول. وله أن يمنعَ أنه مجازٌ، ويقولَ: إنه محذوفٌ، وهو يَعُمُّ. والكلامُ الجدَليُّ باقٍ.

فإن قلتَ: إن قوله: الثاني أوجَهُ، يقتضي أن الأوّل له وجهٌ، فما وجهُه؟ أجيب بأن بناءَ المُختلَف فيه على المُختلَف فيه جائزٌ في التحقيق للإيضاح، أو إذا كان الخصمُ مُلزَمًا، كما في «حواشي التلويح» للفاضل الفَنَري.

[حديث النية لا يدل على اشتراطها في الوسائل ولا المقاصد]

ثم إنه إذا عُلِم مما تقدَّم أن الحديث ساكتٌ عن اشتراطِ النية لصحةِ الأعمال، وسائلِها ومقاصدِها، (**فحينئذٍ**)، أي: حين انتفى كونُ الدُّنْيويِّ مُرادًا، (**لا يدلُّ الحديثُ**) المذكور (**على اشتراطِها**)، أي: النية، (**في الوسائل للصحة**)، أي: صحتِها، مع أن الحنفية قد أجابوا عن اشتراطها في الوضوء بدليلِ هذا الحديث، بأن النصَّ في كون الماء طَهورًا مطلقٌ، والزيادةُ على المطلق نسخٌ، فيلزم نسخُ النصِّ بخبر الواحد، وهو غيرُ جائز، كما في «التوضيح» و«شرحه»[٢].

فبه يعلم أن جوابَهم هذا في غيرِ محلِّه.

(**ولا يدلُّ**) الحديثُ (**على اشتراطِها**)، أي: النية، للصحة (**في المقاصد أيضًا**)،

---

(١) انظر: «شرح التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٦٤).

(٢) انظر: «شرح التلويح على التوضيح»، الركن الثاني في السنة، باب البيان، فصل في بيان التبديل، مسألة: كون الناسخ أشق (٢/ ٧٧ ـ ٧٨).

كما لا يدلُّ على اشتراطِها في الوسائل، فاستدلالُ صاحبِ «الهداية»[١] و«الزيلعيِّ»[٢] و«الدُّرَر»[٣] بهذا الحديث على اشتراطها في الصلاة غيرُ مُسلَّم، على أن مشايخَ الأُصول نصُّوا على أن ظنِّيَّ الثبوت والدلالة لا يفيد الوجوبَ، بل السنةَ والاستحباب.

وأيَّد ما ذكَر من أنها في الوضوء شرطٌ للثواب، لا شرطٌ للصحة، بقوله: (وفي بعضِ الكتب)، أَبْهَمه لضَعْفِه، (الوضوءُ الذي ليس بمَنْوِيٍّ)، أي: لم يَنْوِه المُتوضِّئُ، (ليس بمأمورٍ به) في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] إلخ؛ لأن المأمور به قربةٌ، فلا شيء من غيرِ المَنويِّ بمأمور به. ولقائلٍ أن يمنع اشتراطَ ذلك في المأمور به؛ لعدم دلالةِ الآية على اشتراطِ النية في الوضوء، إلا أنه لا يضُرُّ التأييدَ.

(ولكنَّه)، أي: الوضوءَ الغيرَ المنويَّ، (مفتاحٌ للصلاة)؛ لحصولِ المقصود من الوضوء، وهو طهارةُ الأعضاء عن الحدث ليصير العبدُ بها أهلا للقيام بين يدَي الربِّ.

قال في «التلويح» في فصل العلل الطردية، نقلا عن «الأسرار»: «إن كثيرا من المشايخ يظنُّون أن المأمور به من الوضوء ما يُتأدَّى بغير النيَّة، وذلك غلطٌ؛ لأن المأمور به عبادةٌ، وكلُّ عبادة تحتاج إلى النيَّة، والوضوءُ بغير النيَّةِ ليس بعبادة، لكنَّ العبادةَ متى لم تكُنْ مقصودةً: سقطَتْ؛ لحصول المقصودِ بدون العبادة»[٤]، انتهى.

---

(١) «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٢٦٥).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٩٩).

(٣) انظر: «درر الحكام»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٦٢).

(٤) كالسعي إلى الجمعة، فإن المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد. انظر: «التلويح»، الركن الرابع القياس، فصل في دفع العلل الطردية، الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (٢/ ١٩٦).

وقال ابن الهمام: «والتحقيق أن الوضوء المأمورَ به يتأدَّى بغير النية. وبيان ذلك: أن الشافعيَّ ومَن وافقه احتجَّ بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] إلخ، أن معناه: اغسلوا [وُجوهَكم] للصلاة، كما في: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، أي: للزِّنا، وذا لأنه قد خرج مَخرَج [الجزاء] للشرط[1]، فيتقيَّد به، وهذا معنى النية، فلو توضَّأ للتبرُّد أو غيره لم يأتِ بالمأمور به، وصار كقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه يُشترط التحريرُ بنيَّةِ هذه الكفَّارة، ولا يجوز بدونِها؛ لتعلُّق الجزاء بالشرط، فكذا هنا.

وجوابُنا عنه بوجهَين:

الأوَّلُ: النَّقْضُ، وتقريرُه أن ما ذكره[2] منقوضٌ بقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، ﴿خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]، ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤]، ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، أي: لأجل الصلاة، ولم تُشترَطْ النيةُ في هذه المواضع، فكذا في الوضوء، وما ذكرتم من المعنى موجود فيها، فما هو جوابكم عنها فهو جوابُنا عن الوضوء، على أنهم قالوا: مفهومُ هذه الآية متروكٌ؛ لما قالوا: لو نوى كلَّ ما يحتاج إلي الطهارة غيرَ الصلاة صحَّت نيتُه وتمَّ وضوءُه، وإن لم ينوِ الصلاة.

الثاني: بطريق الحمل، وهو أنَّ ما ذُكر إذا كان حُكمًا غيرَ شرطٍ لحكمٍ آخر، إما إذا كان شرطًا لآخر: فلا يُشتَرط فيه النية[3]؛ لأن الشرطَ يُراعَى وجودُه مُطلقًا،

---

(١) في النسخ: (الشرط)، والمثبت من «غمز عيون البصائر» (١/ ٥٧).

(٢) أي: الشافعي.

(٣) في هامش (خ): (وهنا شرط).

لا وجودُه قصدًا[1]، كما في آية ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه لا تشترط النيةُ للسعي إلى الجُمعة، فلو سعَى لحاجةٍ وحضَر الجمعة: صحَّتْ.

ويدلُّ على ما ذكرنا أن اشتراطَ القصد للفعل الاختياري غيرُ معتبَرٍ في الباب؛ لما مرَّ أنه لو سالَ عليه المطرُ، فغسَل أعضاءَ وضوئِه أو جميعَ البدن: أجزاه عن الوضوء والغُسل.

فقد تبيَّن لك أن ما قيل: لا نزاعَ لأصحابنا في أن الوضوء المأمورَ به في النصِّ المذكور لا يصِحُّ بدون النية، وأن ما يظنُّه بعضُ مشايخنا أن الوضوء المأمور به يتأدَّى بغير النية: غلطٌ، ليس كذلك[2]، ولا الظنُّ غلطًا»[3]، انتهى.

هذا، والحقُّ أن الآية لا تدلُّ على النية واشتراطِها فيه، نعم؛ المأمورُ به في الآية عبادةٌ، وهي تحتاج إلى النية، فإذا توضَّأ للتبرُّد ونحوِه لم يأتِ بالمأمور به من حيث كونه عبادةً، لا من حيث إنه يدل على النية، والصلاة لا تتوقَّف على وضوء هو عبادة، كسَتْر العورة وبقيَّةِ الشروط.

[الدليلُ على اشتراط النية في المقاصد الإجماعُ وقولُه تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ﴾]

ثم إنه لما توجَّه على قوله: ولا يدلُّ على اشتراطها في المقاصد، أنه إذا لم يدلَّ على اشتراطها فيها فما الدليلُ على الاشتراط؟ أجاب بقوله:

(وإنما اشتُرطت النيَّةُ) للصحة (في العبادات المقصودةِ بالإجماع) على ذلك

---

(١) كذا في «غمز العيون». وفي النسخ: (مقيدا).

(٢) يعني: بل يصح بدون النية.

(٣) كذا في «غمز عيون البصائر» (١/ ٥٧ـ ٥٨)، وقد أحاله إلى «فتح القدير»، ولم أجد هذا النص في
انظر: «فتح القدير»، كتاب الطهارات (١/ ٣٢ـ ٣٣).

الاشتراط، (أو) اشترُطت فيها (بآية «وما أُمِروا»)، أي: وما أمَر الله أهلَ الكتاب في كتبهم بما فيها («إلا لـ») أجلِ أن («يَعبُدوا الله»)، استثناءٌ من أعمِّ عامِّ المفعولِ له، حالَ كونِهم («مُخلِصِين له الدِّين»)، أي: على هذه الصفة، والإخلاصُ إنما يكون بالنيَّة، وقد جعله حالا، والأحوالُ شروطٌ، فيكون كلُّ عبادةٍ مشروطةً بالنية، وهذه الآية وإن كانت وارِدةً في حقِّ أهل الكتاب، فهي عامَّةٌ لنا؛ لأن شَرْعَ مَنْ قبلَنا شرعٌ لنا إذا قصَّه الله ورسولُه ولم يَظهَرْ نسخُه.

(و)الوجه (الأوَّلُ) من ذَينِك الوجهَين، أي: الإجماع، (أوجَهُ) من الثاني في الاستدلال به على الاشتراط؛ (لأن العبادةَ فيها)، أي: في الآية تحتمِل أن تكون (بمعنى التوحيد؛ بقرينةِ عطفِ الصلاة والزكاة عليها، والأصلُ في العطفِ المُغايَرة)، وتحتمِل أن تكون بالمعنى المُتعارَف، والعطفُ من عطف الخاصِّ على العامِّ للاهتمام.

ووجهُ كونِ الثاني له وجهٌ: شيوعُ العبادة، لا سيَّما في عُرف الفقهاء، فيما يَعُمُّ التوحيدَ وغيرَه من بقية أركانِ الإسلام، ويدلُّ على ذلك مجيءُ الحال منها بمعنى النية؛ لأن التوحيد لا يُشترَط فيه النية، وعطفُ الخاصِّ على العامِّ مقبولٌ، بل واجبٌ عند البُلَغاء إذا اقتضاه الحالُ، ولا يَرِدُ عليه أنه لا يُستدَلُّ بها، على ما ذُكر؛ لأنها تدلُّ على النية الخالِصة، و[لو][1] استُدِلَّ بها لزم عدمُ صحةِ الصلاة رِياءً، وسيأتي ما يُخالِفه؛ لأن الإخلاصَ فيها مجازٌ عن النية، وعدَل عن الحقيقة إليه باعتبارِ أن المُعتبَر في النية كمالًا الإخلاصُ، لا أنه شرطٌ في النية.

وإذا ثبت اشتراطُها في المقاصد للصحة بالإجماع أو الآيةِ، لا بالحديث،

---

(١) زيادة مقدرة لاستقامة العبارة.

وبقيت في الوسائل لم يدلَّ عليها إجماعٌ ولا آية، (فلا تُشتَرط) النية للصحة (في الوضوء والغُسل)، ولو لحيضٍ أو نفاس، (ومسح الخُفَّين)، وإن كانت فيه روايةٌ ضعيفةٌ، كما في «شرح تحفة الملوك» عن الزاهدي، (وإزالةِ النجاسة الحقيقية)، مُغلَّظةً أو مُخفَّفة، (عن البدن والثوب والمكان) للصلاة وغيرِها اتفاقا، (و)عن (الأوَاني)، جمعُ آنية، (للصحَّة)، مُتعلِّق بشرطِ المُتعلِّق به كلُّ واحدٍ من المذكورات، أي: فلا تُشتَرط في الوضوء وما عُطِف عليه للصحة، وإن اشتُرِطَت للثواب من حيث إنها عبادة.

[الجوابُ عن قياس الشافعيِّ الوضوءَ على التيمُّم في اشتراط النية]

فقد تحرَّر أن النية لا تُشتَرط في الوسائل، ومنها التيمُّم، مع أنه تُشتَرط فيه.

وقاسَ الشافعيُّ الوضوءَ على التيمُّم، فأوجب فيه النيةَ.

ثم أشار إلى دفع القياس وعلَّةِ خُروج التيمُّم عن الوسائل بقوله: (وأما اشتراطها)، أي: النية، (في التيمُّم) لصحَّتِه، (فلدلالة آيته)، وهي: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]؛ فإن لفظ ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾ يدل (عليها)، أي: النية؛ (لأنه)، أي: لفظَ التيمُّم، لا ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾ فقط، ففيه استخدامٌ، معناه: (القصدُ لُغةً)، يقال: يمَّمتُه، أي: قصدتُّه، والنيَّةُ: القصدُ، والمعاني اللُّغويَّة مُعتبَرةٌ في المعاني الشرعية، فالنيةُ مُعتبَرةٌ في التيمُّم، ولا كذلك الوضوءُ؛ فإنه الغَسلُ والمَسح، وذانِ لا يدُلَّان على النية، فاشتراطُها فيه زيادةٌ على النصِّ، وهو نَسْخٌ.

لا يقال: لفظُ التيمُّم في الآية يدلُّ على القصد اللُّغوي، وهو القصدُ مطلقا، والمُعتبَر فيه القصدُ الخاصُّ، يعني: قصدَ إباحةِ الصلاة أو رفعِ الحدث، ولا دلالة للعامِّ على الخاصِّ بواحد من الدلالات الثلاث.

قلنا: لا نُسلِّم أنه لا يدُلُّ على الخاصِّ، بل يدلُّ عليه بواسطة الانتقال من العامِّ إليه. وأما ما أُجيب بأنا لا نُسلِّم أن لفظَ التيمُّم في الآية يدُلُّ على القصد مطلقا، بل على القصد الخاصِّ، فإنه مبنيٌّ على قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، أي: فتيمَّموا للصلاة، كما بُنِي عليه ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾ [المائدة: ٦]، أي: للصلاة، ففيه ما مرَّ عن المحقِّق ابن الهمام.

وما يقال: إنا لا نُسلِّم أن الغَسل الذي هو معنى الوضوء لا يدلُّ على النية؛ لأنه فعلٌ اختياريٌّ لا بد له من النية، فوجَب المصيرُ إلى ما قالوا من أن الماء بنفسه مُطهِّرٌ طبعًا، ففيه ما تقدَّم عن ابن الهمام من أن شرطَ القصد للفعل الاختياريِّ غيرُ مُعتبَر في هذا الباب.

على أنه لا يصِحُّ قياسُ الوضوء على التيمُّم لتقدُّم حكم الفرع، أي: الوضوءِ، بالمشروعية على حكمِ الأصل؛ لأن شرعيَّةَ الوضوء قبل شرعية التيمُّم؛ إذ شرعيةُ الوضوء قبل الهجرة، والتيمُّم بعدها، وذا مما يمنع القياس، كما قاله في «التحرير»[1]، إلا أن يعدِل الشافعيُّ عن طريق القياس إلى الإلزام، فيقول: إن النيةَ في التيمُّم واجبةٌ إجماعا، وقد اعترفتُم بأن التيمُّم والوضوءَ كلٌّ منهما طهارةٌ حُكميَّة، ولم يختصَّ أحدُهما بخصوصيةٍ لا توجد في الآخَر، فلزِمكم الاعترافُ بوجوب النية في الوضوء، وإلا لاختصَّ التيمُّم بخصوصيةٍ لا تُوجد في الوضوء، فنقول له: إن أردتُّم أن معنى: «كلٌّ منهما طهارةٌ حُكمية»، أن الوضوءَ[2] مُطهِّرٌ حُكمِيٌّ تعبُّديٌّ غير معقول؛ فإن معنى التطهير إزالةُ النجاسة، وليس على أعضاء المُتوضِّئ نجاسةٌ تُزال:

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، المقالة الثانية في أحكام الموضوع في أدلة الأحكام، الباب الخامس: القياس، فصل في شروط القياس (٣/ ٢٩٩).

(٢) في النسخ هنا زيادة لفظ: (أي)، ولا يظهر له معنى.

فلا نُسلِّم[1] أن نفسَ التطهير، أي: رفعَ الحدَث وإزالتَه بالماء، غيرُ معقولٍ، كيف؟! والماءُ مُطهِّرٌ بطَبْعِه، كما أنه مُرْوٍ[2]، وقد خُلق آلةً للتطهير في أصله، فتحصُل به إزالةُ النجاسة، حقيقيَّةً أو حكمية، نوَى أو لم ينوِ، بخلاف التراب؛ فإنه مُلوِّثٌ لا يصير مُطهِّرًا إلا بالقصد والنية.

وإن أردتُّم أن الوضوء مُطهِّرٌ حُكمِيٌّ، بمعنى: إزالة لنجاسة[3] حُكمِيَّة[4]، حكَم بها الشارعُ في حقِّ جواز الصلاة، بمعنى أنها مانِعةٌ له كالنجاسة الحُكمية، فمُسلَّم، ولكن لا يوجب اشتراطَ النية في رفعِها وإزالتِها بالماء الذي خُلق طَهورًا، فإنه أمرٌ معقول.

«فإن قيل: فينبغي أن تُشترط النيةُ لمسحِ الرأس؛ لأنه غيرُ معقول، أُجيب: بأن المسحَ خلَفٌ عن الغَسل دفعًا للحرج.

فإن قيل: هَبْ أن تطهير النجاسة الحُكمية بالماء معقولٌ، لكن لا يفيد استغناءَ الوضوء عن النية؛ لأن الوضوء عبارةٌ عن غَسل الأعضاء الثلاثة ومسحِ الرأس، وهذا هو المرادُ بغَسل الأعضاء الأربعة على طريق التغليب، وهذا غيرُ معقول؛ لأن المُتَّصِف بالنجاسة الحُكمية، أعني: الحدثَ، جميعُ البدن بحُكم الشرع، فإزالتُها والتطهير عنها بغَسْل بعض الأعضاء الذي هو أقلُّ البدن، خصوصا الذي هو غيرُ ما خرَج عنه النجاسةُ الحقيقيَّةُ المُؤثِّرةُ في ثبوت النجاسة الحُكمية ليست بمعقولة.

أُجيب: بأنَّا لا نُسلِّم أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غيرُ معقول، فإنَّ رفعَ

---

(١) جواب الشرط لقوله: (إن أردتم).

(٢) اسم فاعل من الإرواء.

(٣) في (خ) و(م): (النجاسة).

(٤) أي: الوضوء هو إزالة لنجاسة حكمية.

الحرج بإسقاط باقي الأعضاء في الحدث الذي يعتادُ تكرُّرُه ويكثُر وقوعُه، والاكتفاءُ بالأعضاء التي هي بمنزلة حُدود الأعضاء ونِهاياتِها طُولا وعَرضًا، أو بمنزلةِ أُصولِها وأمّهاتِها لكونها مَجمَع الحواسّ ومَظهَر الأفعال، مع أنّها مَظِنَّةٌ لإصابةِ النجاسة ومَتِنَةٌ[1] لسُهولة الغَسل: أمرٌ معقولُ الشأن، مقبولُ الأذهان، فيستغني عن النية، هكذا حقَّقه في «التلويح»[2].

[اشتراط النية في غسل الميت]

(وأما غسل الميِّت، فقالوا)، أي: علماؤُنا، (لا تُشترط النيَّةُ) في غسله المفروض على المُكلَّفين فرضَ كفاية، (لصحةِ الصلاة عليه)، بل تصِحُّ بدونها، (ولا) تُشترط أيضا (لتحصيلِ طهارته)، أي: الميِّت، فإنها تحصُل بدونِها، (وإنما هي شرطٌ لإسقاط الفرض)، أي: فرض غسل الميِّت، (عن ذِمَّة المُكلَّفين)، فهو حينئذ عبادةٌ مقصودة، وليس وسيلةً مَحْضةً مثل الوضوء والغُسل، بل يجب عليهم غسلُه، وإن لم يُصَلُّوا عليه.

وقال الأكمل: «النيَّةُ لا بد منها في غسل الميت، حتى لو أُخرج الغريقُ: وجب غسلُه، إلا إذا حُرِّكَ عند الإخراج بنيَّة الغسل؛ لأن الخطاب بالغسل توجَّه على بني آدم، ولم يوجَد منهم شيءٌ قبل التحريك»[3]، انتهى.

فغسلُه واجبٌ عليهم وجوبَ كفايةٍ؛ لكونه من حقوق الميِّت؛ لما ورد في

---

(١) في (ب) و(ح): (مِنة)، وفي (م): (مثبتة). والمثبت من «التلويح».

(٢) انظر: «التلويح»، الركن الرابع القياس، فصل في دفع العلل الطردية، الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (٢/ ١٩٦ ـ ١٩٧).

(٣) العناية (٢/ ١١٠).

الحديث: «إنَّ للمسلم على المسلم ستَّ حقوقٍ» وعدَّ منها غَسْل الميِّت[1]، فليس وجوبُ غسلِه لمُجرَّد الصلاة عليه.

ولا يُنافيه ما قاله قاضي خان: «ميِّتٌ غسَله أهلُه من غير نيَّةِ الغسل: أجزَأهم ذلك»[2]، انتهى، يعني: أجزَأهم الغسلُ لصحَّةِ الصلاة عليه وتحصيلِ طهارته، وإن لم يُجْزِهم لإسقاط الفرضِ عن ذِمَّتِهم.

ومثلُه ما قاله في «التاتارخانية»: «النيَّةُ في غسل الميِّت ليست بشرط»[3]، انتهى، أي: لصحَّةِ الصلاة عليه وتحصيلِ طهارته.

وهل تُشترَط النيةُ من الغاسِل بخصوصه، أو من المكلَّفين؟ الظاهر الثاني، «حموي»[4].

قال شيخُ مشايخِنا العارِفُ عبدُ الغني في «شرحه»: «وهو سهوٌ ظاهر؛ لأن المعتبَر نيةُ المباشِر، لقولهم: فرضُ الكفاية هو ما إذا قام به البعضُ سقط عن الباقين،

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وبيض له قاسم بن قطلوبغا في تخريجه لأحاديث «الاختيار»، ولم يذكر من خرجها. وذكر هذا الحديثَ الزيلعيُّ في «نصب الراية» (٢/ ٢٥٧)، ثم قال: «فهذا حديث ما عرفته، ولا وجدته، والذي وجدناه من هذا النوع ما أخرجاه في «الصحيحين»، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ، قال: «حق المسلم على المسلم خمسٌ: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس»، انتهى. وفي لفظٍ لهما: «خمسٌ يجب للمسلم على أخيه»، وفي لفظ لمسلم: «حقُّ المسلم على المسلم ستٌّ»، فزاد: «وإذا استنصحك فانصح له»».

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب في غسل الميت (١/ ١٨٧).

(٣) نقله عن «التجريد». انظر: «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، أوائل الفصل الثاني والثلاثين في الجنائز (٣/ ٩).

(٤) «غمز العيون» (١/ ٦٠).

وفي هذه المسألة لم يقُمْ به البعضُ؛ لعدم قصد المُباشِر غسلَ الميِّت، وإنما القاصِدُ غيرُه، والقاصِدُ لم يُباشِر، والنية لا[1] تصِحُّ النيابةُ فيها؛ لأنها عملُ القلب»[2]، انتهى.

وقال قبل ذلك: «والمراد بنيّة الغسل لإسقاط الفرضِ عن ذِمَّةِ المُكلَّفين: مُجرَّدُ قصدِ القلب غسلَه، ولو لم يقصِد السقوطَ عن ذمَّة المكلفين. أما إذا لم يقصِد غسلَه، بل قصَد تنظيفَه وإزالةَ النجاسة عن بدنه، أو وقع في الماء، أو وُجد فيه ولم يقصد تغسيلَه، فلا يسقُط عن ذمة المكلفين. فنيَّةُ تغسيله قصدًا هو الفرضُ على المكلَّفين، إذا قام به البعضُ سقط عن الباقين، وكذا في **كلِّ فرضِ كفايةٍ متى قصد الإتيانَ به سقَط عن ذمَّة المكلفين** بمجرَّد فعلِه ناوِيًا فعلَه، ولو لم يقصِد السقوطَ عن ذمة المكلفين، ولو لم يعلم أنه فرضُ كفاية»[3]، انتهى.

[ترجمة الإمام أبي يوسف القاضي]

(وتفرَّع عليه)، أي: على كون النية شرطًا لإسقاط الفرض عن ذِمَّة المكلَّفين، **(أنَّ)** الميِّتَ **(الغريقَ)** بالماء إذا كان طاهرا، وكذا الميِّتُ الذي جرى عليه الماءُ الجاري أو المطرُ، **(يُغسَّل ثلاثا عند)** الإمامِ المُعظَّم، الذي هو في أصحاب أبي حنيفة العلَمُ، **(أبي يوسف)** يعقوبَ بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حَبْتة، الصحابيِّ المشهور الذي دعا له النبيُّ ﷺ يومَ الخندق[4].

وُلد ببغداد سنةَ ثلاث عشرة ومائة، وكان في صِغَره لازَم حلقةَ أبي حنيفة، وكان

---

(١) في النسخ: (لم). والمثبت من «كشف الخطائر».

(٢) «كشف الخطائر شرح الأشباه والنظائر» للنابلسي (ل/ ٢٤/ أ).

(٣) «كشف الخطائر» (ل/ ٢٤/ أ).

(٤) رواه ابن عبد البر في «الاستيعاب» (٢/ ٥٨٤)، في ترجمة سعد ابن حبتة، والدارقطني في «المؤتلف والمختلف» (٢/ ٨٧٥)، باب الخاء، كلاهما عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

يتعاهَدُه بالنفقة، وطلبَتْه أُمُّه لتُسلِّمَه إلى قصَّار لفَقرِها، فقال لها الإمامُ: دَعِيه، هو يتعلَّم أكلَ الفالُوذَج بدُهن الفُستُق، فلما تولَّى القضاء للرشيد توليتَه للهادي قدَّم إليه الفالُوذَجة، وقال: كُلْ، فليس كلَّ يومٍ يُعمَل لنا مثلُها، فقال: ما هذه يا أمير المؤمنين؟ قال: هذه فالُوذَجةٌ بدُهن الفُستُق.

وهو أوَّلُ من تلقَّب بقاضي القُضاة، وأوَّلُ من غيَّر لباسَ الفقهاء إلى صفةٍ مخصوصة بهم، وأوَّلُ من وضَع الكتبَ في أُصول الفقه على مذهب الإمام الأعظم.

سمع من: أبي إسحاق الشيباني، وسليمان التيمي، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وعطاء بن السائب، ومحمد بن يسار، والليث بن سعد.

وروى عنه: محمد بن الحسن، وبِشْر بن الوليد الكندي، وعليُّ بن الجعد، وأحمدُ بن حنبل، ويحيى بنُ مَعين، وغيرُهم.

وهو أعلمُ أصحاب أبي حنيفة وأتبعُهم للحديث.

وتوفي ببغداد لخمسٍ ليالٍ خَلَوْنَ من شهر ربيعٍ سنةَ اثنين وثمانين ومائةٍ.

والغَسْلُ ثلاثًا في هذه المسألة ليس على وجه الاشتراط، بل لبيانِ وجه الكمال، وإلا فيجبُ على المكلَّفين غسلُه مرَّةً واحدة، وإن نوى عند الإخراج؛ لأن الصبَّ شرطٌ عنده، والجرَيان ليس نائِبًا عن الغسل؛ لأنه صفةُ غاسِلٍ، فالغسل مرَّةً فرضٌ، والباقي سُنَّةٌ، وهذه المسألة بناءً على مسألة البِئْر، إذا انغمَس الجُنُب فيه، فإنَّ الرجل والماءَ على حالِهما، فكذا الغريقُ إذا ماتَ في الماء، فهو على حاله، يجب على المُكلَّفين غسلُه؛ لما تقدَّم.

[ترجمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني]

(وفي روايةٍ عن محمد) بن الحسن بن فَرْقد، أبي عبد الله، الشيباني مَولاه، مَجمَعِ الفضائل، ومُحقِّقِ الدلائل.

قال الشافعي: ما رأيتُ سَمِينًا أخفَّ رُوحًا من محمد بن الحسن، وما رأيتُ أفصحَ منه، كنتُ إذا رأيتُه يقرَأُ القرآنَ كأنَّ القرآنَ أُنزِل بلُغَتِه.

وقال: ما رأيتُ أعقلَ من محمد بن الحسن، ما ناظَرتُ أحدًا إلا تمعَّر وجهُه إلا محمد بن الحسن.

وطلَب كتبَه فأنفَذها إليه، ومن جُملتها: «السِّيَر الكبير»، وهو آخِرُ مؤلَّفاته، ولذا لم يذكُرْ فيه اسمَ أبي يوسف، بل يُكنِّى عنه بـ«أخبَرني الثقةُ»؛ لأن النَّفْرة كانت استحكَمتْ بينهما.

وكان سببُ تصنيفِه «السِّيَر الكبير» أن «السِّيَر الصغير» وقَع بيدِ الإمام عبدِ الرحمن الأوزاعيِّ، فقال: لمَنْ هذا الكتابُ؟ فقيل: لمُحمَّدٍ العراقيِّ، فقال: لا علمَ لأهل العراق بالسِّيَر والمَغازي؛ لأنها كانت من جانب الشام والحِجاز، لا العراق، فتفرَّغ إليه محمدٌ، فلما رآه الأوزاعيُّ قال: لولا ما ضمَّنه من الأحاديث لقلتُ إنه يضَعُ العلمَ من نفسه، ثم أمر الخليفةُ أن يُكتبَ هذا الكتابُ في ستِّين دفْترًا، وأن يُحمَل على عجَلةٍ إلى باب الخليفة، وأمَر أولادَه أن يحضُروا مجلِسَه ليسمَعُوه.

أخذ العلم عن: أبي حنيفة، وأبي يوسف، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، ومالك بن عمرو، وأبي عمرو الأوزاعيِّ.

وروى عنه: محمد بن إدريس الشافعي، وأبو سليمان الجرجاني، وهشام بن عبد الله الرازي، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وإسماعيل بن توبة، وعلي بن مسلم الثوري.

وأصلُه من دمشق من قرية حرستا، قدِم أبوه العراقَ فوُلد له محمدٌ بواسِط سنةَ اثنين وثمانِين ومائةٍ.

وتُوفِّي بالرِّيِّ لما خرج مع هارون الرشيد قاضِيًا سنةَ تسعٍ وثمانين ومائة.

(إن نوَى) الغاسِلُ أو المُكلَّفُ بغَسْله (الغُسلَ) للغريق (عند الإخراج)، أي: إخراجه (من الماء) يسقُط الواجبُ به، لكن (يُغسَّل مرَّتَين) بعده للسُّنَّة، (وإن لم ينوِ) الغاسِلُ أو المُكلَّفُ الغسلَ عند إخراجه من الماء، (فـ)يُغسَّل على وجه الكمال (ثلاثًا)؛ لأن النيةَ شرطٌ في إسقاط الفرض عن ذمَّة المُكلَّفين، فيسقُط بها الواجبُ، والباقي للكمال.

(وفي روايةٍ أُخرى عنه)، أي: عن محمد، إن لم ينوِ (يُغسَّل مرَّةً) واحدة اكتفاءً بقدر الواجب، (كما في «الفتح»[1]) وغيره.

ولما كان المقصودُ الأصليُّ من المباحث المُتقدِّمة بيانُ ما يدخُل تحت القاعدة من الأعمال المُحتاجة إلى النية للثواب، واستطردَ إلى ما يحتاج إليها من الأعمال للصحة، وهو العبادات، والعبادات كلُّها لا تحتاج إليها للصحة: حاوَل تفصيلَ المحتاجِ منها، فقال:

[النيةُ شرطُ صحةِ العبادات إلا الإسلام]

(وأما العبادات كلُّها)، سواء انتقل منها إلى أُخرى أو لا، (فهي)، أي: النية، (شرطُ صحَّتِها)، أي: العباداتِ، (إلا الإسلام)، فإنه أجلُّ العبادات المقصودة وأعظمُها، ومع ذلك يصِحُّ بدونها؛ (بدليلِ قولِهم)، أي: أئمَّةِ المذهب: (إن إسلامَ المُكرَه) بضَرْبٍ ونحوه، (صحيحٌ)، حربيًّا كان أو غيرَه، كما في «النهر».

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب الجنائز، فصل في الغسل (٢/١٠٦).

وتقييده في «البحر»[1] بالحربي، قيل: إنه مذهب الشافعيِّ وليس مذهبَنا[2].

وبحَث فيه شيخُنا أبو السُّعود بأن ما نقله في «البحر» عن «الخانية» من أن إسلامَ المكره إسلامٌ عندنا إن كان حربيًّا، وإن كان ذميًّا: لا يكون إسلاما، انتهى، صحيحٌ، وما ذكره في «النهر» من أنه ليس مذكورًا في «الخانية»، وإنما ذكره في «المبسوط» على أنه مذهب الشافعي، وأما مذهبنا، فلا فرقَ بين الذمي والحربي، كما صرَّح به في «الكشف»، و«الاختيار» و«التلويح»، انتهى، فمُسلَّم، بل هو مذكور في «الخانية»، كما علمتَ، فمجموعُ النقلَين يفيد الخلافَ عندنا»[3]، انتهى.

ونقل شيخُ شيخِ مشايخِنا عن «الاختيار» أن إسلامَ الحربيِّ مُكرَهًا صحيحٌ إجماعًا. ومثلُه: لو أُكرِه الذِّميُّ، فإنه يصِحُّ إسلامُه، غيرَ أن الذميَّ إذا رجع لا يُقتَل، لكن يُحبَس حتى يُسلِم؛ لأنه وقع الشكُّ في اعتقاده، فاحتمل أنه صحيحٌ[4] أو

---

(١) ذكره في «البحر الرائق»، كتاب الطلاق (٣/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦) نقلا عن سير «الخانية». قال في «منحة الخالق»: «قال في «النهر»: هذا التقييد لم يوجد في سير «الخانية»، بل في «المبسوط» أنه مذهب الشافعي اهـ. قال محشِّي مسكين: وتعقَّبه شيخنا بأن نفي الوجود غير مسلَّم، بل هو موجود فيها ونصُّه في باب ما يكون كفرًا من المسلم وما لا يكون: «وكذا إسلامُ المكره إسلامٌ عندنا إن كان حربيًّا، وإن كان ذميا لا يكون إسلاما»، اهـ. ووجه المسألة في «منح الغفار» بأن الحربي يجبر على الإسلام دون الذمي، اهـ. لكن يبقى الكلام في التوفيق بين ما في السير من «الخانية»، وبين ما أطلقه غيره، وقد نقل ابن الشحنة في كتاب الإكراه في إسلام النصراني عن «التتمة» أنه لا يصح قياسًا ويصح استحسانا، قال في إكراه «المنح»: «فيحمل ما في «الخانية» على القياس»».

(٢) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٦١).

(٣) فعلى ما في «البحر» تبعا لما في «الخانية»: لا يصح، وأما على ما في «الكشف» و«التلويح» و«الاختيار»، فلا فرق بينهما. كذا في «حاشية أبي السعود» (١٩/١ـب).

(٤) أي: فيقتل بالردة.

غيرُ صحيح، فرجَّحنا جانبَ الوجود حالةَ الإسلام تصحيحًا لإسلامه[١].

وأما الحربيُّ إذا رجع، فيُقتَل؛ لأن إسلامَه صحيحٌ إجماعا.

فالأصحُّ الفرقُ بين الذميِّ والحربيِّ إذا رجع في أن الحربيَّ يُقتَل، والذمي لا يقتل، ولا كلام في صحة إسلامِهما مع الإكراه، فلو كانت النيةُ شرطًا في الإسلام: لما صحَّ إسلامُ المُكرَه؛ إذ لا وجودَ للمشروط بدون شرطه؛ لأن المُكرَه لا نيةَ له، ولكنَّه «لو ارتدَّ: لا يُقتَل، بل يُحبَس استحسانًا»، كذا في «الخلاصة»[٢].

قيل: هذا في إجراء[٣] الأحكام الشرعية. وأما فيما بينه وبين الله تعالى، فليس بمُسلِم.

ومثلُ المُكرَه السكرانُ والمعتوه، لكن في «الفتح» أن إسلامَ السَّكْران غيرُ صحيح[٤].

«وفي «القهستاني» نقلا عن «التتِمَّة» وغيرِها: أن السَّكْران كالصاحِي في أقواله وأفعاله، إلا في الرِّدَّة، فلا تَبِينُ منه امرأتُه[٥]»، «الدر المنتقى»[٦].

[لا يُدخَلُ في الإسلام بمجرَّد النية]

(ولا يكون)، أي: الكافرُ المفهومُ من السياق، ولا يصحُّ رجوعُه إلى المُكرَه؛

---

(١) كذا في «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ٢٥/ أ). وانظر: «الاختيار لتعليل المختار»، كتاب الإكراه (٢/ ١٠٧).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الإكراه (٤/ ٢٠٦).

(٣) في (م): (إجزاء).

(٤) «فتح القدير»، كتاب السير، آخر باب أحكام المرتدين (٦/ ٩٨).

(٥) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الحدود، فصل: من أخذ بريح (٢/ ٥٢٩).

(٦) «الدر المنتقى»، كتاب الحدود، باب حد القذف (٢/ ٣٦٤).

إذ لا نيةَ له، (مُسلِمًا بمُجرَّد نيةِ الإسلام)، أي: بالنية المُجرَّدة عن الإقرار والتصديق؛ لأن الإسلام عملٌ قلبِيٌّ، وهو التصديقُ على وجه الإذعان والقبول مع الإقرار، وهو لغةً: الاستسلامُ والانقياد الباطنيُّ. وهل هو داخلٌ في معنى التصديق؟ فعليه الإسلامُ جزءٌ منه، وأطلق بعضُهم اسمَ المُرادِف عليهما، فهما مُتَّحدان، قال ابنُ الهمام: والحقُّ أنهما متلازِما المفهومِ، فكلُّ مسلمٍ مُؤمنٌ وعكسُه[١].

والأعمال القلبيَّةُ لا تتِمُّ بمُجرَّد النيَّة، أي: القصد، (بخلاف الكفر)، فإن المسلم يصير كافرًا بمُجرَّد النية؛ لأنه تركٌ، وهو يتِمُّ بالنيَّة، (كما سنُبيِّنُه في بحث التُّروك).

قال في «الخلاصة»: «إذا عزَم على الكفر، ولو بعد مائة سنة: كفَر للحال»[٢].

وفي «الزيلعي»: «لو خطَر على باله أنه لو أكرَهه العَدُوُّ على كلمة الكُفر لأجراها[٣] على لسانه، وقلبُه مُطمئِنٌّ بالإيمان: كفَر من ساعته؛ لأنه رضي بإجراء كلمة الكفر على لسانه من غير إكراهٍ، فصار نظيرَ ما لو نوى الكفرَ في الوقت المستقبل»[٤].

[النية شرط لتحقُّق الكفر من المسلم]

(وأما الكفرُ)، أي: كفرُ المسلم، (فيُشترَط له)، أي: لتحقُّقِه، (النية)، أي: قصدُ مدلولِ الكفر، وليس هذا تكرارًا مع قوله: «بخلاف الكفر»، كما تُوهِّم[٥]؛ فإن ما

---

(١) قال في «المسايرة»، الخاتمة في بحث الإيمان (ص ٦٤٩ ـ ٦٥٠): «وقد اتفق أهل الحق، وهم فريقا الأشاعرة والحنفية، على أنه لا إيمان بلا إسلام، وعكسه».

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب ألفاظ الكفر، الفصل الثاني في ألفاظ الكفر، ما يكون كفرا وما لا يكون، الجنس الأول في المقدمة (٤/ ٣٨٢).

(٣) كذا في «التبيين». وفي (ب): (لأجرى ذلك).

(٤) «تبيين الحقائق»، آخر كتاب الإكراه (٥/ ١٩٠).

(٥) «حاشية أبي السعود» (ل/ ٢٠/ ب).

تقدَّم لبيانِ أن المسلم يصير كافرًا بمُجرَّد النية، وقضية الحوالة، على ما سيجيء بيانُه، تُشعِر بالتعليل، أي: لأنه تركٌ، وذا لا يُشعِر باشتراط النية لتحقُّقِه، ولا بعدم الاشتراطِ الدالِّ على ذلك ما ذكَره هنا، وأين هذا من ذلك؟ وحمله شيخُ مشايخِنا على الكفر الظاهر الذي يُحكَم به شرعًا على العبد، والأوَّلَ على الكفر بالقلب[1]، فلا تكرارَ.

واشتراطُ النية للكفر (لقولهم: إن كُفرَ المُكرَه) بالمُلجِئ، كالقتل والضربِ الشديدِ وقطعِ العضو، (غيرُ صحيح) إذا كان قلبُه مُطمئِنًا بالإيمان، ويدلُّ عليه عدمُ صحَّة كُفر السَّكران لعدم القصد، كما في «الزيلعي»[2]، فلا تَبِينُ امرأتُه عندهما، خلافًا لأبي يوسف، وهذا إذا سكر من مُحرَّم، فلو من مباح: لا يكفُرُ اتفاقا، كذا في «حاشية» شيخنا[3].

وإنما قيَّدناه بالمُلجِئ لما قاله الحدَّاديُّ: لو أجرى كلمةَ الكفر بحَبْسٍ أو قيدٍ[4]، وقال: كنتُ مُطمئِنًا بالإيمان، لم يُصدَّقْ، وسيأتي في الفوائد أن إجراءَ كلمة الكفر بوعيدِ حبسٍ أو قيدٍ كفرٌ.

(وأما قولُهم: إذا تكلَّم بكلمة الكُفر هازِلًا)، أي: لم يُرِدْ بها معنى حقيقيًّا ولا مجازيًّا: (يكفُر)، وإن كان قلبُه مطمئِنًا بالإيمان، (فـ)لا ينافي اشتراطَ النية في الكفر؛ لأن ذلك (إنما هو باعتبار أن عَيْنَه)، أي: الهزلَ، (كفرٌ، كما عُلِم في الأصول من بحث الهزل).

---

(١) «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ٢٦/ أ).

(٢) «تبيين الحقائق»، كتاب الحدود، باب حد الشرب (٣/ ١٩٨).

(٣) «حاشية أبي السعود» (ل/ ٢٠/ ب).

(٤) أي: بوعيد الحبس أو القيد.

قال في «التنقيح» و«شرحه»: «فالهزلُ بالرِّدَّة كفرٌ؛ لأنه استخفافٌ، فيكون مُرتدًا بعَينِ الهزل، لا بما هزَل به، أي: ليس كفرُه بسببِ ما هزَل به، وهو اعتقادُ معنى كلمةِ الكفر التي تكلَّم بها هازِلا، فإنه غيرُ معتقِدٍ معناها، بل هو كافرٌ بعَينِ الهزلِ؛ لاستخفافِه بالدين، فهو كفر، قال تعالى: ﴿أَبِاللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝٦٥ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٥ ـ ٦٦]»[1]، انتهى.

[اشتراط النية للدخول في الصلاة]

وإذا علمتَ أن النية شرطُ صحةٍ في العبادات كلِّها إلا الإسلام: **(فلا تصِحُّ صلاةٌ)**، سواء انتقل منها إلى أُخرى أو لا، **(مطلقًا، ولا صلاةُ جنازةٍ إلا بها)**، أي: النيةِ، وقولُه: سواء كانت الصلاةُ **(فرضًا أو واجبةً أو سُنَّةً أو نفلا)**، بيانٌ للإطلاق، فلو قدَّمه على قوله: «ولا صلاةُ جنازة»، لكان أَولى؛ لأن صلاة الجنازة لا تكون إلا واجبةً على الكفاية.

[لا يُخرَج عن الصلاة بمجرَّد النية]

(وإذا نوى)، أي: المُصلِّي، **(قَطْعَها)**، أي: الصلاة، **(لا يخرُج عنها)**، أي: الصلاة، **(إلا بـ)**فعلٍ **(مُنافٍ لها)**، ولا يخرج بمُجرَّد النية؛ لأن الشيء إنما ينتهي بمُنافِيه، والنيةُ ليست مُنافِيًا، حتى لو نوى القطعَ وأتمَّ صلاتَه: صحَّتْ، هذا إذا كان المُنافي في أثنائِها، وإلا لو كان قبل السلام: فلا تبطُل به.

[نية الانتقال من صلاة إلى صلاة]

(ولو نوى الانتقالَ عنها)، أي: الصلاة، **(إلى)** صلاة **(غيرِها)**، أي: مُغايِرة لها،

---

(١) «التوضيح مع التلويح»، القسم الثاني في الحكم، باب المحكوم عليه، العوارض المكتسبة، السفه (٢/ ٣٨٠ ـ ٣٨١).

ولو كان التغايُر باعتبار بعض المُشخَّصات، كتغايُرِ وقتَي الشروع، فلا ينافي الترديدَ بقوله: (فإنْ كانت الثانيةُ غيرَ الأُولى) ذاتًا، كما إذا كانت الأُولى فرضًا والثانية نفلا، أو بالعكس، أو كانت الأُولى فرضًا والثانية فرضًا آخر؛ أو صفةً، كما إذا كان في الظهر، نوَى إمامةَ النساء فيها، أو كان منفرِدًا فيها فنوى الاقتداءَ، أو مُقتدِيًا فنوى الانفرادَ، كما في «الزيلعي»[1]، (وشرَع) في المغايَرة (بالتكبير: صار) المُصلِّي الناوي للانتقال مع الشروع بالتكبير قاطِعًا للأُولى، و(مُنتقِلا إلى) الصلاة (الثانية)، فيُتِمُّها، ولا يُحتَسب ما صلَّى قبل الانتقال؛ لأنه نوَى تحصيلَ ما ليس بحاصِلٍ، قيل: هذا إذا لم يكُنْ صاحبَ ترتيب، وإلا فلا يصيرُ إلى ما انتقَل إليه، بل ينقلب نفلا عند أبي يوسف، وعند محمد: تبطُل أصلا؛ بناءً على اختلافِهما في أن بطلانَ الوصفِ يُبطِل الأصلَ أو لا.

(وإلا)، أي: وإنْ لم تكُن الثانيةُ غيرَ الأُولى، أو كانت ولم يَشرَعْ بالتكبير، (فلا يصير المُصلِّي مُنتقِلا ومُبطِلا للأُولى، حتى لو كبَّر للظُّهر بعد صلاةِ ركعةٍ منه: لا يصير مُنتقِلا، فلو لم يقعُدْ على رأسِ الرابِعة: بطلت صلاتُه، وكذا لو نوى الانتقالَ ولم يَشْرَع بالتكبير، وهذا إذا نوى بقلبه، وإلا فلو نوى بلسانِه: بطلت؛ لأن الكلام مُفسِدٌ، وقيَّد صدرُ الشريعة التكبيرَ بما إذا كان بغير رفعِ اليد، وفيه ما فيه.

[نية الاقتداء وحكمُ تعيين الإمام والصلاة في النية]

(ولا يصِحُّ الاقتداءُ بإمامٍ إلا بنيَّتِه)، أي: نيةِ الاقتداء، فالنية شرطٌ لصحة الاقتداء؛ لأنه يلزمه الفسادُ من جهته، فلا بد من التزامه.

وكيفيَّتُها، كما قال السرخسي[2]، أن يقول: اقتديتُ، فلو لم يُعيِّنْ وقال: نويتُ صلاةَ الإمام، لا يُجزئُه؛ لأنه تعيينٌ لصلاته، لا للاقتداء به.

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها (١/ ١٥٨).

(٢) أي: رضي الدين السرخسي، صاحب «المحيط الرضوي»، كما في «شرح الإزميري على الأشباه».

ورجَّح الطحاويُّ الإجزاءَ، ورجَّح في «البحر» الأوَّلَ[١].

وهل يلزَم تعيينُ الإمام، كما يلزم تعيينُ الاقتداء به؟ الصحيحُ عدمُه، وقال الزيلعيُّ: «الصحيح أن نيَّة الاقتداء تكفي عن تعيين الإمام»[٢].

وعلى القول باشتراط التعيين لا يُشتَرط تعيينُ شخصه، فلو نوى القائمَ في المحراب: صحَّ.

ووقتُها، أي: نية الاقتداء، عند افتتاح الإمامِ الصلاةَ، وقيل: بعد التكبير ليصير مُقتدِيًا بمُصَلٍّ، فلو نوى حين وقفَ مَوقِفَ الإمامة العامَّةُ، أي: عامَّة المشايخ، على جواز ذلك، وقال مشايخُ بُخارى: لا تجوز قبل الإمام.

[النيةُ ليست شرطًا لصحة الإمامة]

(وتصِحُّ الإمامةُ بدون نيَّتِها)، فلا تشترط النيةُ فيها للصحة، وإن اشتُرِطَتْ للثواب؛ لأنه منفرِدٌ في حق نفسه، حتى لو شرع في صلاة نفسِه، واقتدى به غيرُه: صحَّ الاقتداء.

[ترجمة أبي الحسن الكرخي]

(خلافًا لـ) أبي الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم (الكرخيِّ)، نسبة إلى كرخ أمدان، سكن بغداد ودرس فيها، وإليه انتهت رئاسةُ المذهب، وكان مع غزير علمِه كثيرَ العبادة والصوم، صَبورًا على الفقر، تُوفِّي ببغداد سنة ثلاثِمائة وأربعين، ودُفن بحِذاءِ مسجده بدَرْبِ أبي زيدٍ على نهرِ الواسطيين.

---

(١) أي: عدم الجواز. انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٢٩٨).

(٢) الذي في «التبيين» (١/ ١٠٠) أن الأصح أن نية الاقتداء يجزئ عن تعيين الصلاة.

[ترجمة أبي حفص الكبير]

(وأبي حفصٍ الكبير)، أحمد بن حفص، العلَم المشهور، الذي شاع ذكرُه ملءَ الدُّهور، أخذ العلم عن محمد بن الحسن، وهو الذي أخرج البخاريَّ من بُخارى بسببِ إفتائِه بأن لبنَ الشاة مُحرِّمٌ، قاله الكردري.

فإنَّ نيةَ الإمامة شرطٌ لصحَّتِها عندهما، (كما في «البناية» شرح الهداية»[1] للعلامة محمود العيني.

[اشتراط النيةِ لإمامة النساء ومسائل المحاذاة]

وقوله: (إلا إذا صلَّى خلفَه نساءٌ)، استثناءٌ من قوله: وتصِحُّ الإمامةُ بدون نيَّتِها، أي: إلا في إمامة النساء، فإن نية إمامتِهنَّ شرطٌ لصحة إمامتِه بِهِنَّ، (فإنَّ اقتداءَهُنَّ به)، أي: الإمام، (بغيرِ نيَّةٍ) منه، وقتَ الشروع، لا بعده[2]، (الإمامة)[3]، أي: إمامتِهنَّ، (غيرُ صحيح) مطلقًا، إلا في رواية عن أبي حنيفة إذا لم تكُن مُحاذِيةً [جاز الاقتداءُ.

وأطلق عدمَ الصحة بدون النية، ولو عند عدمِ اتحاد الصلاة، فلو اقتدَتْ به في صلاة الظهر، وهو يُصلِّي العصرَ، وحاذَتْه: بطلت صلاتُه على الصحيح؛ لأن اقتداءَها وإن لم يصِحَّ فرضًا، فيصِحُّ نفلا على المذهب، فكان النفلُ على الفرض، وهو مبنيٌّ على بقاء الوصف عند فساد الأصل، وسيجيء، «منح».

وإنما شُرط النيةُ لصحة إمامتِهنَّ][4] لاحتمالِ ضررِ المُحاذاة، فلا بد من التزامِه

---

(١) «البناية»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة، النية (٢/ ١٤٢).

(٢) في (خ) و(م): (لا بعد بيان). ولم يظهر لي مراده.

(٣) في (ب) و(ح) و(ع): (إمامة).

(٤) ما بين المعقوفتين ليس في (خ) و(م).

صلاتَهُنَّ لئلا يلزمَ الضررُ بلا التزام، فصار كالمقتدي مع إمامٍ لا بد من نيةِ الاقتداء ليلتزِمَ ضررَ إمامِه.

وفيه: أن ضررَ المحاذاة للإمام أنما يلزَمُ إذا نوى إمامتَهُنَّ، فاشتراطُ نيةِ إمامتِهِنَّ بلزوم الضرر له من قِبَلِهِنَّ دورٌ.

ويُدفَع بأن الموقوف على نية إمامتِهِنَّ لزومُ الضرر، والموقوف على لزوم الضرر هو اشتراطُ النية، لا النيةُ نفسُها، فلا دَوْرَ.

وعُورِضَ الدليلُ أيضا بأن القارئَ إذا اقتدى بالأُمِّيِّ: فسدت صلاةُ الأُمِّيِّ من جهةِ القارئ، ولا تُشترَطُ له نيةُ إمامةِ القارئ ليلزَمَ الضررُ بالتزامِه.

ويُدفَع بأن كلامنا في فسادٍ يحصُل بالاقتداء، وفسادُ صلاةِ الأُمِّيِّ ليس بسببِ ذلك، بل لتمكُّنه من القراءة بقراءةِ إمامه، ولذلك لو صلَّى الأُمِّيُّ وحدَه، والقارِئُ وحدَه: فسدَت صلاةُ الأُمِّيِّ؛ لتمكُّنِه من القراءة بقراءةِ إمامه.

ولا يقال: إن الفساد في المُحاذاةِ إنما جاء من المُحاذِيَة، وقد لا يلتزِم الإمامُ إمامتَها؛ لأن الكلام في فساد صلاةِ الإمام، لا صلاةِ المقتدي به، تأمَّلْ.

وهذا في غيرِ صلاة الجنازة. وأما فيها، فلا يُشترَط نيةُ إمامتِهِنَّ بالإجماع، كما في «الخلاصة»[1]، وكذا في سجدة التلاوة، وكما تُفسِد المحاذاةُ صلاةَ المحاذي إمامًا أو مقتديًا، لو مكلَّفًا، بشرطِ نيةِ الإمامِ إمامتَهُنَّ، وإلا فسدت صلاتُها فقط، وإلا إذا أشار إليها بالتأخير فلم تتأخَّرْ: تفسُد صلاتُها فقط.

والمُعتبَر في المُحاذاة الساقُ والكَعْبُ على الصحيح.

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثالث عشر فيما يفسد الصلاة وما لا يفسد، نوع في أفعال الصلاة (١/ ١٣٦).

وفيه: أن الصحيح في المُحاذاة «أن تقوم بحذاء كَتِف الرجل من غير حائلٍ أو قُدّامَه»، كما في «المجتبى»[١]، فالمُماسَّة لبدَنِه ليست بشرط.

وفي «الخانية»: «وحدُّ المُحاذاة: أن يُحاذِيَ عضوٌ منها عُضوًا من الرجل، حتى لو كانت المرأةُ على الظُّلَّة والرجلُ بحِذائها أسفلَ منها[٢] أو خلفَها، إن كان الرجل يُحاذي شيئًا منها تفسُد صلاتُه»[٣].

ولا يخفَى أن تعليلَهم الاشتراطَ باحتمالِ المُحاذاة يفيدُ عدمَ اشتراط النية في اقتداءِهِنَّ بمثلِهِنَّ.

كذلك يُشترَط فيها: أن تكون المُحاذِيةُ مُشتهاةً، حالا أو مآلًا، وأن تكون الصلاةُ مُشترَكةً تحريمةً وأداءً، والشَّرِكةُ في التحريمة أن يَبنِيَ أحدُهما تحريمتَه على تحريمةِ الآخَر، أو يَبنِيا تحريمتَهما على تحريمةِ ثالثٍ، والشَّرِكة في الأداء بأن يكون أحدُهما إمامًا للآخَر فيما يُؤدِّيانِه، أو لهما إمامٌ فيما يُؤدِّيانه، فالإمام إذا سبقَه الحدَثُ، واستخلَف رجلا، فاقتدت به المرأةُ أو الرجلُ بالإمام الأوَّل والآخَرُ بالخليفة، وحاذَتْه: فسدت صلاتُه؛ لاشتراكِهما في الأداء دون التحريمة، وفيه بحث ذكره صدرُ الشريعة.

[اشتراطُ نيةِ إمامةِ النساء في الجمعة والعيدَين]

(واستثنى بعضُهم) من الحكم بعدم صحةِ إمامةِ النساء بلا نيةِ الإمامِ إمامتَهُنَّ (الجُمعةَ والعيدَين)؛ لعدم قُدرتِهِنَّ على القيام بجَنْب الرجل لكثرة الزِّحام، فلا تُفضي إلى فساد الصلاة.

---

(١) انظر: «المجتبى»، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، فصل في حكم صلاة المرأة بين الرجال (١/ ٢٣٢).

(٢) في النسخ: (لو كان الرجل على الظلة والمرأة بحذائه أسفل منه). والمثبت من «الخانية».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، فصل فيما يفسد الصلاة (١/ ١٣١).

وبعضُهم جعل هذا الاستثناء راجِعًا إلى المسألة قبله، أي: مسألة عدم صحة الاقتداءِ بدون نيته، وعدمِ صحة إمامة النساء بلا نيةِ الإمامة؛ تكثيرًا للفائدة، ونقَل عن قاضي خان و«شرح التحفة» أن نيةَ الاقتداء شرطٌ لصحته في غير الجُمعة والعيدَين، وأما فيهما فلا؛ لأنهما لا يكونان إلا مع الإمام، وهو خلافُ ظاهرِ عبارته.

(وصُحِّح) هذا المُستثنَى، أي: صحَّحه جمعٌ، منهم: صاحب «الخلاصة»، قال: «وصحَّ اقتداءُ المرأة بالرجل في الجُمعة، وإن لم ينوِ الإمامُ إمامتَها، وكذا في العيدَين، وهو الأصحُّ، وفيه اختلافُ المشايخ، والمعنى فيه: أن فتنةَ المرأة تَقِلُّ عند كثرة الجَمْع»[١]، انتهى، ومرادُه بقلَّة الفتنة عند كثرة الجمع: فتنةُ فسادِ صلاةِ الإمام بالمُحاذاة، ويدلُّ عليه ما قاله الزيلعيُّ أن «المرأة لا تقدِر على القيام بجنب الرجال[٢] لكثرةِ الازدحام فيهما، فلا تُفضي إلى فساد صلاتِه»[٣].

وأشار المُصنِّفُ بصيغة التمريض إلى أن الجمهورَ على خلافه، كما قال في «السراج»: «إن عدمَ الاستثناء قولُ أكثرِ المشايخ»، انتهى. فيشترط نيةُ إمامتِه لهُنَّ فيهما، كسائرِ الصلوات.

(ولو حلَف) إنسانٌ (أن لا يَؤُمَّ أحدًا، فـ)صلَّى ونوَى أن لا يَؤُمَّ أحدًا، و(اقتدى به إنسانٌ) غيرُ امرأةٍ: (صح الاقتداءُ)؛ لما تقدَّم أن الإمامة تصِحُّ بدون نيَّتِها[٤].

قيل: فيه أنه لا يلزم من صحة الإمامةِ بدون نيَّتِها صحةُ الاقتداء بدون نيَّتِها؛

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثالث عشر فيما يفسد الصلاة وما لا يفسد، نوع في أفعال الصلاة (١/ ١٣٦).

(٢) في النسخ: (الإمام). والمثبت من «التبيين».

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب الإمامة (١/ ١٣٨).

(٤) أي: نية الإمامة.

إذ لا تلازُمَ بينهما، فلذلك قدَّرنا في كلامه ما هو عبارتُه في «البحر»[١]، وإن أُجيبَ بأنَّ المقصودَ بيانُ المانع، يعني: أن عدم نيةِ الإمامِ إمامتَه ليس بمانِعٍ لصحةِ الاقتداء به، لا بيانُ المُقتضِي؛ لأن المُقتضِي لصحة الاقتداءِ هو[٢] نيةُ الاقتداء به، وقد وُجِد، تأمَّلْ.

(وهل يحنَثُ) الحالِفُ على ذلك بالاقتداء به مع عدمِ النية منه؟ (قال في «الخانية»)، أي: «فتاوى قاضي خان»، (يحنَث قضاءً)؛ لتحقُّق الإمامة ظاهرا، (لا دِيانةً)؛ لأن شرط الحنث قصدُ الإمامة، ولم يُوجَد، (إلا إذا أشهَد قبل الشروع) أنه يُصلِّي لنفسه ولا يَؤُمُّ أحدًا، فإذا أشهد: (فلا حِنثَ قضاءً)[٣]؛ لانتفاءِ التُّهمة عنه من القاضي حينئذ.

هكذا قيَّده بالاستثناء هنا، وفي «البحر» لم يُقيِّدْه به[٤]، وقال في «البزَّازية»: «حنث قضاءً، لا ديانةً إذا ركَع وسجَد»[٥]، فلا بد من تقييدِه به أيضا.

(وكذا) الحكمُ (لو أمَّ الناسَ هذا الحالفُ في صلاة الجُمعة)، بأن نوَى صلاةَ الجُمعة وحدَه دونَ الناس: (صحَّتْ) صلاةُ الجُمعة له وللناس؛ لأن شرطها هو الجماعة، وقد وُجد، ونيةُ عدمِ إمامة الناس لا يمنَع الصحة؛ لأن ما لا يكون وجودُه عِلَّةً لوجودِ شيءٍ لا يكون عدمُه علةً لعدمِه، (وحنث قضاءً)، لا ديانةً.

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٢٩٩)، وكتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزويج (٤/ ٣٨٩).

(٢) في (خ) هنا زيادة: (صحة).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في مسائل الصلاة (٢/ ١٠٨).

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزويج (٤/ ٣٨٩).

(٥) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل العاشر في صلاة وصوم وقراءة (٤/ ٢٩٦).

لا يقال: تقديمُه الإشهادَ يُشعِر بمُخالفة الحكم مع أنه كذلك؛ لأن التشبيه في قوله: «وكذا»، راجعٌ إلى الجميع، وإن كان خلافَ ظاهرِ العبارة، تأمَّل.

(ولا يحنَث أصلا)، مَصدرٌ مُؤكِّدٌ لانتفاء الحنث، ويجوز أن يكون حالا من مفهومِ الفعل، أي: انتفى الحنثُ انتفاءً بالكُلِّية، يعني لا قضاءً ولا ديانة، (إذا أمَّ) هذا الحالفُ الناسَ، ولو بنيَّةِ الإمامة (في صلاة الجنازة)؛ لأنها ليست بصلاة، واليمينُ تنصرِف إلى الصلاة المُتعارَفة، وهي المكتوبةُ والنوافل، (و)كذا (في سجدة التلاوة).

(ولو حلَف أن لا يَؤُمَّ فلانا)، لواحدٍ بعينه، (فأمَّ الناسَ ناوِيًا أن لا يَؤُمَّه)، أي: فلانا، (و)أن (يَؤُمَّ غيرَه)، أي: الناس غيره، (فاقتدى به فلانٌ) المحلوفُ عليه: (حنث) الحالفُ قضاءً، لا ديانة، (وإن لم يَعلَم) الحالفُ باقتدائه (به)؛ لأنه لما نوى الناسَ دخل فيه فلان، (انتهى) كلامُ قاضي خان في «فتاواه»[1].

ونصُّ عبارته فيها: «حلَف أن لا يَؤُمَّ فلانا، لرجلٍ بعينِه، فصلَّى ونوَى أن يَؤُمَّ الناسَ، فصلَّى ذلك الرجلُ مع الناس خلفَه: حنث الحالف وإن لم يعلَمْ به؛ لأنه لما نوى أن يَؤُمَّ الناسَ دخل فيه هذا الرجلُ»[2]، انتهى.

وأنت تعلم أنه لا يُوافِق ما ذكره، كذا قيل.

وفيه: أن المُصنِّف حمَل قولَه: «ونوى الناس»، على غيرِ فلان؛ بدليل السياق، وبما فسَّرنا به عبارتَه، أعني قوله: «ونوى غيره، أي: الناس غيره»، تَتَّحِد العبارتان، ولكن يبقى التعليلُ بقوله: «لأنه لما نوى الناس»، غيرَ مُصادِفٍ مَوقِعَه، تأمَّل.

(ولكن لا ثوابَ له)، أي: الحالف، (على الإمامة)، أي: إمامةِ مَن لم يَنوِه،

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في مسائل الصلاة (٢/ ١٠٨ـ١٠٩).

(٢) «فتاوى قاضي خان» (٢/ ١٠٩).

وأما مَن نـواه فله ثوابُـه، وبخلاف المقتـدي، فإنه يَنالُ ثـوابَ الجماعة، نـوَى الإمامُ إمامتَه أو لا.

[اشتراط النية لسجود التلاوة]

(وسجودُ التلاوة كالصلاة) في اشتراط النية لِصِحَّتِها، كما في «البحر»، قال: «وشرائط سجدة التلاوة شرائط الصلاة إلا التحريمة»[1]، وهذا إذا تلَا خارجَ الصلاة. أما لو تلَا فيها، وسجد للصلاة على الفَوْر: تندرِج فيها سجدةُ التلاوة بلا نيةٍ، بخلاف الركوع، فإنها تندرِج فيه بالنية.

[اشتراطُ النية لسجدة الشُّكر وبيانُ مشروعيتها]

(وكذا سجدةُ الشُّكر) على نعمةٍ أو دفعِ نِقمةٍ يُشتَرط لها النيةُ، كالصلاة، (على قولِ مَن يَراها مشروعةً)؛ لأنها عبادةٌ، وهو قولُ محمد وأبي يوسفَ والشافعيِّ وأحمدَ، وهو مقتضى الأدلة السمعية المُتكثِّرة؛ لما رواه ابنُ ماجه وأبو داود والحاكم، وصحَّحه البيهقيُّ[2] أن «النبي ﷺ كان إذا جاءه أمرٌ يَسُرُّه: خرَّ ساجِدًا لله تعالى»[3].

وعن أبي حنيفة: لا أرى سجدةَ الشكر شيئًا مسنونًا، وعنه: أنه كرِهَها، وهو قولُ مالك.

أما إذا سجد بلا سببٍ، فليس بقُرْبة، ويُباح.

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة (٢/ ١٢٨).

(٢) انظر: السنن الكبرى (٢/ ٣٦٩)، معرفة السنن والآثار (٣/ ٣١٦).

(٣) رواه ابن ماجه في «سننه»، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في الصلاة والسجدة عند الشكر، برقم (١٣٩٤)؛ وأبو داود في «سننه»، كتاب الجهاد، باب في سجود الشكر، برقم (٢٧٧٤)، والحاكم في «المستدرك»، برقم (١٠٢٥)، ووافقه الذهبي على تصحيحه.

وأما السجدة التي تقَع عقِبَ الصلواتِ، فتُكرَه؛ لأن العوام يعتقدون وجوبَها أو سُنيَّتَها أو استحبابَها، وكل مُباحٍ يُؤدِّي إلى ذلك فهو مكروهٌ.

(والمُعتمَد أن الخلاف) بين الأئمَّة فيها إنما هو (في سُنيَّتِها)، أي: في كونِها سُنَّةً أو لا، (لا في الجواز)، وإلا فهي جائزةٌ اتفاقا، وسيأتي في فنِّ الجَمْع والفرق أنها جائزةٌ عند أبي حنيفة، وهو معنى ما رُوي عنه أنها غيرُ مشروعة، أي: وجوبًا، لا جوازًا.

[اشتراط النية لسُجود السَّهْو]

(وكذا سجودُ السَّهْو)، لا يُشترَط له النيةُ، كالصلاة، (ولا يَضُرُّه)، أي: سجودُ السهو، (نيةُ عدَمِه)، أي: عدمِ السجود، (وقتَ السلام)، بأن سلَّم ناوِيًا عدمَ السجود له، وعليه السهوُ، فإنه لا تضرُّه هذه النيةُ، ولا تمنَع الإتيانُ به، بل يسجُد؛ لأن سلامَ مَن عليه سجودُ السَّهْو غيرُ قاطعٍ للصلاة اتفاقا. أما عند محمد: فإنه لا يخرُج به عن الصلاة أصلا؛ لأنها وجبَتْ جَبْرًا للنقصان، فلا بد أن يكون في إحرام الصلاة. أما عندهما: فلأنه يُخرِجُه موقوفًا، إن سجَد: تبيَّن أنه لم يُخرِجه، وإلا تبيَّنَ أنه أخرجَه من وقتِ وجوده، فإذا لم يكن قاطِعًا وحدَه اتفاقا: لا يكون قاطِعًا مع النية؛ لأنه تغييرٌ للمشروع بالنية، وذا لا يجوز.

ثم اعلَمْ أن سلامَ مَن عليه سجودُ السهو لا يُخرِجُه عن الصلاة إذا لم يكن عليه سجدةٌ صُلبيَّةٌ أو تِلاويَّةٌ، وإلا يُخرِجُه.

فلو كان عليه سجدةٌ صلبيةٌ، ذاكِرًا لها[1]، وسلَّم: فسدَتْ صلاتُه؛ لأن السجدة الصُّلبية يُؤتَى بها في حقيقةِ الصلاة، وقد بطلت حقيقتُها بالسلام العَمْد، بخلاف سجدة السهو، فإنها في حُرمة الصلاة، وهي باقيةٌ عند السلام.

---

(١) أي: وكان ذاكرا لها.

ولو كان عليه سجدتا سَهْوٍ وتلاوةٍ، فإن لم يكن ذاكِرًا للتلاوة، سواء كان ذاكِرًا للسَّهْو أو لا، وسلَّم: لا تفسُد صلاته، ولو كان ذاكِرًا لها: لم تفسُد، وسقطَتْ سجدةُ التلاوة والسَّهْو، وإنما سقطت التِّلاوِيَّةُ لأنها تُقضَى خارجَها، وأما سقوط السهو؛ لامتناع البقاء بسبب الانقطاع، إلا إذا تذكَّر أنه لم يتشهَّدْ، فإنه يتشهَّدُ ويسجُد للتلاوة، وصلاتُه تامَّةٌ، كذا في «الفتح»[1].

«وإن سلَّم وعليه سجدةٌ صُلبيَّةٌ وسجدتا سهوٍ، إن سلَّم وهو غيرُ ذاكِرٍ لهما، أو ذاكِرٌ للصُّلبية خاصَّة: فإن سلامَه لا يكون قاطعًا[2]، ويسجُد للصُّلبية ويتشهَّد، ثم يسجُد للسهو، وإن سلَّم وهو ذاكِرٌ للصُّلبية خاصة: فإن سلامَه يكون قاطعًا، وفسَدت صلاتُه.

ولو سلَّم وهو مُتذكِّرٌ لما تركه من الصُّلبية والتِّلاوِيَّة والسَّهْو: لا يكون قاطعًا، ويسجُد للأوَّل منهما، وإن غيرَ مُتذكِّرٍ لواحدٍ، أو مُتذكِّرًا للسَّهْو: لا يكون قاطعًا، ويسجد للأوَّلِ فالأوَّلِ، فإن كانت الصُّلبيةُ أوَّلًا سجَد لها، ثم يسجُد. وإن كان ذاكِرًا للصُّلبية، أو التِّلاوِيَّة، أو لهما: فسَدت صلاتُه؛ لأنه سلامُ عمدٍ في حقِّ أحدِهما وسَهْوٌ في الآخَر، فترجَّح جانبُ الخروج احتياطًا»، «بحر»[3].

وكذا لو كان عليه سجدتا صُلبيةٍ وسهوٍ، أو تلاوةٍ، فإن كان ذاكِرًا للصُّلبية أو للتلاوِيَّة، وسلَّم: فسدت، وإلا لا.

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (١/ ٥١٧).
(٢) قوله: (قاطعا)، في النسخ هذا والذي بعده إلى نهاية النقل: (قطعا)، والمثبت من «البحر الرائق».
(٣) «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (٢/ ١١٦ ـ ١١٧).

Scanned with CamScanner

[اشتراط النية في خطبة الجمعة]

(وأما النيةُ في الخُطبة)، بأن يأتي بلسانه ما يقصد أنه خطبةٌ كائنة (للجُمعة، فـ)هي (شرطُ صحَّتِها)، أي: الخطبة، (حتى) إن الخطيب (لو عطَس بعد صُعود المِنبر)، بكِسر الميم، اسمُ آلةٍ من النَّبْر، وهو الارتفاع، (فقال: الحمدُ لله، للعُطاس)، أي: ناوِيًا بذلك التحميدَ لأجلِ عُطاسِه، (غيرَ قاصِدٍ لها)، أي: الخطبة، أي: لم ينو بتحميدِه الخطبةَ، (لم تصِحَّ خطبتُه)؛ لعدم النية للخُطبة، (كما في «فتح القدير») شرح «الهداية»[1] للمُحقِّق محمد بن عبد الواحد السيواسي، الشهير بابن الهُمام، وهذا عند أبي حنيفة، كما في التسمية على الذبيحة. وعن أبي حنيفة في رواية عنه: أنها تُجزِئُه، والأوَّلُ أصحُّ، كما في «البحر»[2].

وقال الزيلعي: «ولو عطس عند الذبح وقال: الحمد لله، لا يحِلُّ في الأصحِّ؛ لأنه يريد الحمد على النِّعمة دون التسمية، بخلاف الخُطبة، حيث يجوز ذلك عن الخُطبة؛ لأن المشروط فيها ذكرُ الله مطلقًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]»[3]، انتهى.

فقد اختلف التصحيح، ومشى صاحبُ «التنوير» على الأوَّل[4]؛ تبعًا لما صحَّحه شيخُه في «بحره».

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة (٢/ ٦٠).

(٢) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، شروط صحة الجمعة (٢/ ١٦١).

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب الذبائح، التسمية عند الذبح (٥/ ٢٨٩).

(٤) قال في كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة (ص ١٠٩): «فلو حمد لعطاسه: لم ينب عنها على المذهب». ثم قال في كتاب الذبائح (ص ٦٤١): «ولو عطس عند الذبح، فقال: الحمد لله، لا يحل في الأصح، بخلاف الخطبة».

وأما عند الإمامَين، فيُشترط للخُطبة ذكرٌ طويلٌ يُسمَّى خطبةً، وقيل: مقدارُ ثلاثِ آيات، وقيل: مقدارُ التشهُّد، فالتحميدُ وحدَه، ولو بنيةِ الخُطبة، غيرُ كافٍ.

[يُشترَط لخُطبة العيدَين ما يُشترَط لخُطبة الجُمعة سوى تقديمها]

(وخطبةُ العِيدَين كذلك)، أي: يشترط لصحتِها النيةُ، كخطبة الجُمعة؛ **(لقولِهم)**، أي: أئمَّتِنا، **(يُشترَط لها)**، أي: لخُطبةِ العيدين، **(ما يُشترط لخُطبة الجمعة، سوى تقديمِ الخُطبة)**، الظاهر: سوى تقديمِها.

قال العلامة المقدسي: يُفهَم منه أن الخطبة شرطٌ، لكن تقديمها ليس بشرط، وليس كذلك، بل الخطبةُ نفسُها ليست بشرطٍ.

وأيضا سيذكُر المُصنِّفُ في فنِّ الفُروق أن تقديم الخطبة من شرائط الجمعة، لا من شرائطِ الخُطبة، نعم؛ صرَّحوا بأن لخطبة الجمعة شرطَين:

أحدهما: أن تكون قبل الزوال.

والثاني: أن تكون بحضرة الرِّجال.

فلو صحَّ كلامُ المصنِّف لَلزِمَ أن تكون خطبةُ العيدَين بعد الزوال، وهو غيرُ صحيحٍ؛ لخروجِ وقتِها.

وعبارةُ أئمَّتِنا: ويُشتَرط لصلاة العيدَين ما يشترط للجُمعة سوى الخُطبة.

وهل باقي الخُطَب كذلك أو لا، كخطبة النكاح، والاستسقاء، والكسوف، والخطب الثلاثة في الموسم[1]؟ قال السيِّدُ المُحشِّي: «توقَّفتُ في ذلك، ثم رأيتُ نقلا عن «القهستاني» أن سائرَ الخُطَب كخُطبةِ الجمعة في وجوب الإنصاتِ لها،

(١) أي: موسم الحج، وهي خطبة السابع والتاسع والحادي عشر من ذي الحجة.

وكذا في كراهة التنفُّل عندها»[١]، ثم قال: «ويُخالِفُه ما ذكره في العِيدَين نقلا عن «المُنية» أن الكلامَ يُكرَه فيها كما يُكرَه في خطبة الجمعة»، ثم قال: «ويمكن أن يُوفَّق بأن يقال: إن معناه: لا يكره فيها كالكراهة التي في خُطبة الجُمعة، وإن كان أصلُ الكراهة موجودا»[٢]، انتهى.

ولا يخفى أن هذا النقل لا يُوافِقُ السؤال؛ لأن الكلام في أنها كخُطبةِ الجمعة في اشتراط النية، لا في وجوب الإنصات، وليس في كلامِه ما يدلُّ على العموم، فتأمَّلْ.

[اشتراط النية للأذان]

(وأما الأذانُ، فلا تُشتَرط) النيةُ (لصحَّتِه)، حتى لو أذَّن في الوقت للتعليم تحصُل به السُّنَّة، ولا تلزم إعادتُه؛ لما سيذكُر أن كلَّ ما لا يكون إلا عبادةً، ولا يَلتبِس بغيره: لا تُشتَرط فيه النية.

(وإنما هي)، أي: النية، (شرطٌ للثواب عليه)؛ لأنه عبادة، ولا ثوابَ فيها إلا بالنية، كما تقدَّم.

[اشتراط النية لاستقبال القبلة]

(وأما استقبالُ القبلة، فشرَط) موسى بنُ سليمان، أبو سليمان (الجُرجانيُّ)، العالِمُ المشهور، تلميذُ الإمامَين أبي يوسف ومحمدٍ، المُتوفَّى بعد المائتَين؛ (لصِحَّتِه)، أي: استقبال القبلة، (النيةَ)، بناءً على ما ذهب إليه من أن إصابةَ عينِ الكعبة للقريب والبعيد فرضٌ، وهذا في القريب ظاهر، وأما في البعيد فلمَّا لم يُمكِنْه

---

(١) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الصلاة، أوقات الكراهة (١/ ١١٩).
(٢) «غمز العيون» (١/ ٦٦).

إصابةُ عينِها إلا من جهة النية انتقلَ إليها، كذا في «البحر»[١]، ثم إنه على هذا ينوي العَرْصَة، لا الحيطان؛ لأن الكعبة اسمٌ لها.

(والصحيحُ خلافُه)، أي: ما شرَطه الجرجاني، فإن إصابةَ العين ليست بشرطٍ عند الجمهور.

[ذكر الكتب المُسمَّاة بـ«المبسوط» عند الحنفية]

(كما) صرَّح بذلك شمسُ الأئمة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسيُّ، الإمامُ الكبير، تلميذُ شمس الأئمَّة الحلواني، (في «المبسوط»[٢]) شرح «الكافي» للحاكم الشهيد، أملاه وهو في السجن بأوزجند، بسببِ كلمةٍ كان فيها من الناصِحين، وذكر في آخِر كلِّ كتاب ما خطَر في ذهنه من غير مُطالَعةِ كُتب.

وللحنفية كتبٌ عديدةٌ تُسمَّى بالمبسوط، منها: «مبسوط» الإمام أبي يوسف المسمى بـ«الأصل»، و«مبسوط» محمد، و«مبسوط» شمس الأئمة الحلواني، و«مبسوط» شيخ الإسلام خَوَاهَرْ زاده محمد بن حسين البخاري، و«مبسوط» صدر الإسلام أبي اليُسر محمد بن محمد البَزْدَوِي، و«مبسوط» علي بن محمد البزدوي، أحد عشر مجلَّدًا، و«مبسوط» السيد ناصر الدين السمرقندي، و«مبسوط» أبي الليث نصر بن محمد، وحيث أُطلق فالمرادُ به «مبسوط» السرخسي، وهو خمسة عشر مجلدا.

تُوفِّي السرخسيُّ رحمه الله في حدود الأربعِمائة وتسعين.

(وبعضُهم) جعل الخلافَ بين الجمهور والجرجاني غيرَ حقيقيٍّ، (وحمَل الأوَّل) على اشتراط النية في الاستقبال، (على ما إذا كان يُصلِّي) المُستقبِل (في

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٣٠١).

(٢) انظر: «المبسوط»، كتاب التحري (١٠/ ١٩٠).

الصَّحراء)، فيُشتَرط له النية، (و)حمَل (الثاني)، أي: عدم الاشتراط، (على ما إذا كان يُصلِّي إلى مِحرابٍ)؛ لأن المحاريبَ وُضِعت بالتحرِّي والاجتهاد، فلا حاجةَ إلى النية، بخلاف الصَّحارَى، (كذا) ذكره العلامة العيني (في «البناية») شرح الهداية»[1].

ولا يُنافيه ما قاله بعضُهم أن هذا التوفيق مذكورٌ في نية الكعبة بعد ما توجَّه إليها، هل تشترط أو لا؟ فقيل بالتوفيقِ الذي ذكَره، وهو المذكور في «التجنيس»[2] لصاحب «الهداية»؛ لأن نية الكعبة ليست غيرَ نيةِ الاستقبال.

[اشتراط النية لستر العورة]

(وأما سَتْرُ العورة، فلا تشترط) النية (لصِحَّته، ولم أرَ فيه خلافًا).

[اشتراط النية في بقية شروط الصلاة]

وبقِي من شرائط الصلاة: الوقتُ، والنية، وتكبيرةُ الافتتاح عند من يقول بأنها شرط، ولم يذكُرْ أنها تشترط فيها أو لا.

فأما الوقت، فلأنه ليس من أفعال المُصلِّي، فلا معنى لاشتراطِها فيه ولا لعدمِه.

وأما النية، فلا تحتاج إلى النية، كما سيجيء.

وأما تكبيرة الافتتاح، فتجوز بكُلِّ ما يدلُّ على التعظيم غيرَ مَشُوبٍ بالدعاء، فإن لم تكن باسمٍ مُشتَرَكٍ فلا تحتاج إلى النية، وإلا فلا بد من نية ذاتِ الله تعالى؛ قال في «الحاوي»: «لو كان الاسم مُشتَرَكًا، فإن أرادَ به ذاتَ الله تعالى: يصير شارِعًا؛ لأن الإرادة والنية تقطَع وُجوهَ الاحتمال».

---

(١) انظر: «البناية»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة، استقبال القبلة (٢/ ١٤٤).

(٢) قال فيه (١/ ٤٢٦): «ونية الكعبة ليست بشرط في الصحيح من الجواب، إلا أن استقبال الكعبة شرط من الشرائط، فلا يشترط فيه النية، كالوضوء»، ثم قال في (١/ ٤٣٠): «من كان بمعاينة الكعبة فالشرط إصابة عينها، ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط إصابة جهتها، وهو المختار».

[لا تلازُمَ بين الصحة والثواب]

(ولا يُشتَرط للثواب) على النية (صِحَّةُ العبادة، بل يُثاب على النية) وصِدقِ العزيمة، (وإن كانت) العبادةُ (فاسدةً بغير تعمُّدٍ)؛ إذ لا تلازُمَ بين الصحَّة والثواب؛ إذ الصحةُ عبارةٌ عن الإجزاءِ، أو رفعِ وجوبِ القضاء، أو كونِ الفعل مُوصِلا إلى مقصودٍ دُنْيَوي، وهي في المعاملات الاختصاصاتُ المُتَرتِّبة على العُقود والفُسوخ، كمِلكِ الرَّقَبة في البيع، وملكِ المُتعَة في النكاح، وملكِ المَنْفَعة في الإجارة، وفي القضاء تَرتُّب ثبوتِ الحق، وفي الشهادة تَرتُّب لزومِ القضاء، فهي تعتمِد وجودَ الشرائط والأركان، بخلافِ الثواب، فإنه عبارةٌ عن المنفعة المقرونة بالتعظيم، فيعتمِد وجودَ العزيمة، وهو الإخلاصُ.

ويُوجَد الأوَّلُ بدون الثاني، كما لو صلَّى رِياءً وسُمْعةً: فإنها تصِحُّ لوجود الشرائط والأركان، ولا يستحِقُّ الثوابَ لعدم الإخلاص، ويُوجَد الثاني بدون الأول، (كما لو صلَّى مُحدِثًا على ظنِّ طهارتِه): فإنها لا تصِحُّ لعدم الشرائط، ويستحِقُّ الثوابَ لصِدقِ عزيمتِه، خلافًا لمن قال: إن الصحة عبارةٌ عن ترتُّبِ الغرَض، والغرض هو الثوابُ، فانتفاءُ الثواب يستلزِم انتفاءَ الصحة، وهو مذهب الشافعي.

وقوله: «بغير تعمُّدٍ»، أي: عالِمًا بفسادِها؛ لما ذكره في «التقرير»: «لو صلَّى بماءٍ نجِسٍ، ولم يعلم حتى صلَّى ومضَى على ذلك، ولم يكُنْ مُقصِّرًا: لم يجْزِ في الحكم، ووجب عليه الإعادةُ لفَقْدِ شرطه، واستحقَّ الثوابَ لصحة عزيمتِه»[1]، انتهى.

---

(١) لم أجده في «التقرير والتحبير»، وقد ذكره في «غمز العيون» (١/ ٦٧)، وعزاه إلى «المستصفى شرح النافع».

[هل يكفُر المُتعمِّد لفساد صلاته؟]

وأما لو تعمَّد فسادَها، وصلَّى، هل يكفُر؟ ففي «الخلاصة»: «صلَّى إلى غيرِ القبلة مُتعمِّدًا، فوافقَ ذلك الكعبةَ، فهو كافرٌ بالله تعالى، وكذا الصلاةُ بغير طهارةٍ، والصلاةُ في الثوب النجس»[١]، ثم قال: «والمُختارُ أنه يكفُر في الصلاة بغير طهارةٍ؛ لأنه لا يجوز بحالٍ، بخلافِ الصلاة إلى غير القبلة، والصلاةِ في الثوب النجس، فإنها جائزةٌ حالَ العُذْر، قال الصدر الشهيد و[٢]السغدي: وبه نأخُذ ونختارُه»[٣].

وذكر شمسُ الأئمة الحلواني أنه لو صلى بغير طهارة: لا يكفر[٤]. وفي «البزازية»: «لا يكفر لعدم وجودِ الشرط، فليست بصلاة، ومن قال بكُفره يقول: إنه مُستخِفٌّ»[٥]، لكن في «العمادية»: «إذا اقتضت الضرورةُ، كأن يُصلِّيَ مع جماعةٍ، فاستحيَى وصلَّى، قال بعضُ مشايخنا: لا يكفُر؛ لأنه غيرُ مُستخِفٍّ، فينبغي أن لا يَقصِد بالقيام قيامَ الصلاة، ولا يقرأ شيئًا، وإذا حنَى ظهرَه: لا يقصِد الركوعَ ولا السجودَ، ولا يُسبِّح، حتى لا يصيرَ كافرا إجماعا»، انتهى.

(وسيأتي تحقيقُه)، أي: ما ذكره من أن لا استلزامَ بين الصحة والثواب، في أوائل الفنِّ الثالث[٦].

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الخامس عشر في استقبال القبلة (١/ ٦٩).

(٢) قوله: (و)، ليس في النسخ، والصواب إثباته؛ فإن الصدر الشهيد غير السغدي صاحبِ «التنف».

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، الفصل الخامس عشر في استقبال القبلة (١/ ٦٩ ـ ٧٠).

(٤) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب ألفاظ تكون إسلاما أو كفرا، الفصل التاسع فيما يقال في القرآن والأذكار والصلاة (٦/ ٣٤١).

(٥) انظر: «الفتاوى البزازية» (٦/ ٣٤١).

(٦) في هامش (م): «قوله: في أوائل الفن الثالث، لعله قوله: وهو، أي: لفظ الحكم، نوعان: أخروي، وهو الإثم، ودنيوي، وهو الفساد، والحكمان مختلفان... الخ، انتهى. وقال الحموي في «غمز

[اشتراط النية في أداء الزكاة]

ثم شرَع في النوع الثاني من العبادات، فقال:

(وأما الزكاةُ)، أي: زكاة المال، (فلا يصِحُّ أداؤُها إلا بالنية) المقارِنة للأداء أو لعَزْلِ ما وجب؛ لأنها عبادةٌ مقصودة، كالصوم والصلاة، فتحتاج إلى النية.

وقيَّدنا الزكاة بزكاة المال ليخرُجَ الخَراجُ، فإنه لا يحتاج إليها؛ قال في «خزانة الأكمل»: «البلد إذا كانت خراجيَّةً، فأدَّى العُشرَ ظنًّا منه أنها عُشريَّةٌ، ولم ينوِ الخَراجَ: وقع المَوقِعَ»[(١)]، انتهى.

ويخرُج زكاةُ السوائم، فإنها ليست بشرطٍ فيها، كما تُفيده عبارةُ الحمَوي «شيخنا»[(٢)].

والنيةُ فيها أعمُّ من الحقيقة والحُكمية، فلو دفع بلا نيةٍ، ثم حضَرتْه والمالُ قائمٌ بيدِ الفقير، فإنه يُجزئه، بخلاف ما إذا نوى بعد الهلاك.

وكما لو وكَّل بدَفْعِها رجلا ذِمِّيًّا أو مُسلِمًا، ونوَى عند الدفع إلى الوكيل، فدفع الوكيلُ بلا نية: فإنه يجزئه؛ لأن المُعتبَر نيةُ المالك، لكن يُشترَط في صحة دفعِ الوكيل أن[(٣)] لا يَخلِطَها بماله أو مالِ زكاةٍ أُخرى، فإن خلَطها: ضمِن، ولا تقع زكاةً.

وللوكيل بدَفْعِها أن يدفعَها لولدِه وزوجتِه إذا كانوا مَحاويجَ، لا لنفسه، إلا إذا قال

العيون» (١/ ٦٨): «قوله: وسيأتي تحقيقه، حوالة غير رائجة، وإنا لم نعثر فيما سيأتي على تحقيق ما ذكره هنا».

(١) انظر: «خزانة الأكمل»، كتاب الحساب، شامل: من مسائل الكتب في القراءات، من فتاوى المتأخرين (٤/ ٦٨٧). وانظر: عمدة ذوي البصائر (١/ ٦٧)، عمدة الناظر (ل/ ٢٢ ـ ٢٣).

(٢) انظر: «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٢٣/ أ).

(٣) في (خ) و(م): (أنه). ولعل الصواب ما أثبت.

له: ضَعْها حيثُ شئتَ. ولو قال: تصدَّقْ بهذا على فلان، فتصدَّقَ على غيره: جاز ولا يضمَن، ويرجع عليه مطلقا شرط الرجوع[1].

وكما لو «دفع لرجلٍ دراهمَ، وقال له: تصدَّقْ بها، أو قال له: تصدَّقْ بها عن كفَّارة يميني، ثم نوى المُوكِّلُ الزكاةَ ودفَعها الوكيلُ بعد نيَّته: يُجزِئه ذلك»، «خلاصة»[2].

[هل للإمام أخذُ الزكاة كُرْهًا؟]

(وعلى هذا)، أي: اشتراطِ النية لصحة أدائِها، (فما ذكَره) الإمامُ المُتبحِّرُ (القاضي) أحمدُ بن منصور، أبو نصر، (الإسبيجابيُّ)، أحدُ شُرَّاح «مختصر

---

(١) كذا في (خ) و(م). وليس آخره مستقيما؛ فإن عدم الضمان ينافي الرجوع. وفي المسألة خلاف، فقد ذكر في «الفتاوى الهندية» (٤/ ٤٠٨): «رجل دفع إلى رجل عشرة دراهم...، وقال: ادفع إلى فلان الفقير، فدفع إلى غيره، في «الحاوي»: أنه يضمن، وقال ظهير الدين رحمه الله تعالى: لا يضمن؛ لأن المقصود ابتغاء مرضات الله تعالى، وقد وجد في حق فقير، كذا في «التاتارخانية»».

وفي «البحر الرائق»، كتاب الزكاة، شروط أداء الزكاة (٢/ ٢٢٨): «وفي «القنية» من باب الوكالة بأداء الزكاة: لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين، فدفعها إلى فقير آخر: لا يضمن، ثم رقم برقم آخر أنه في الزكاة يضمن، وله التعيين، اهـ. والقواعد تشهد للأول؛ لأنهم قالوا: لو قال: لله علي أن أتصدق بهذا الدينار على فلان، له أن يتصدق على غيره».

وتعقبه ابن عابدين في «حاشيته» (٢/ ٢٦٩): «أقول: وفيه نظر؛ لأن تعيين الزمان والمكان والدرهم والفقير غير معتبر في النذر؛ لأن الداخل تحته ما هو قربة، وهو أصل التصدق دون التعيين، فيبطل، وتلزم القربة كما صرحوا به، وهنا الوكيل إنما يستفيد التصرف من الموكل، وقد أمره بالدفع إلى فلان، فلا يملك الدفع إلى غيره، كما لو أوصى لزيد بكذا، ليس للوصي الدفع إلى غيره، فتأمَّل».

من قوله: (لكن يشترط في صحة دفع الوكيل)، إلى قوله: (شرط الرجوع)، ليس في (ع) و(ب) و(ح).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الزكاة، الفصل الثامن في أداء الزكاة، جنس في التوكيل بأداء الزكاة (١/ ٢٤٣).

الطحاوي»، دخل سمرقند، وصار مرجِعًا في الفتاوى، وانتظمت له الأمور، وظهرت له الآثارُ الجميلة، وكان وفاتُه بعد الأربعِمائة والثمانين.

(أن مَن امتنع عن أدائها)، أي: الزكاة، (أخذها منه الإمامُ) أو نائبُه (كُرْهًا، ووضَعها في أهلها)، أي: مصارِفِها المنصوصِ عليهم في آيتِها، (ويُجزِئُه) ذلك الأخذُ والوضعُ المُزكِّيَ[1] عن زكاته؛ (لأن للإمام)، وكذا نائبه، (ولايةَ أخذِها)، أي: الزكاة، (فقام أخذُه)، أي: الإمام، (مقامَ دفعِ المالك باختياره)؛ لأنه أخَذها ممن له أهليةُ الدفع، وهو العاقلُ البالغ القادر على النصاب، ووضَعها في محلِّها، وهو المَصرِف، والآخِذُ له حقُّ الأخذ، وقد تقرَّر أن الإكراهَ لا يمنَعُ الاختيار، فكان أخذُه بمنزلةِ دفعِ المختار بنفسه.

وقوله: (ضعيفٌ)، خبَرُ «ما»، ذكَره؛ لأن النية في الزكاة شرطٌ، ولم توجد فيه.

وفيه: أنا لا نُسلِّم أنها لم توجد فيه، نعم؛ لو كان الإكراهُ مُنافِيًا للاختيار فيجوز أن يختارَ المُكرَهُ عند أدائها، ولو سُلِّم فأخذُ مَن له الأخذُ قائمٌ مقامَ اختيار المالك حكما، فتُوجَد النيةُ حكمًا.

وقيَّد بالإكراه؛ لأنه لو دفع بنفسه بطريق القرض أو الهبة بنية الزكاة، فإنه يجزئُه عنها، وقيل: لا يجزئ، وقيل: يجزئُ إذا تأوَّلَ القرضَ بالهبة، قال في «القنية»: وهو أحسنُ الأجوِبة، والأصحُّ الأوَّلُ؛ لأن العِبرة لما في القلب.

(والمُعتمَد في المذهب)، أي: مذهبِنا، (عدمُ إجزاءِ الأخذ)، أي: أخذِ الزكاة، (كُرْهًا)، ويُؤيِّد ذلك ما (قال في «المحيط»: ومن امتنع عن أداءِ الزكاة فالساعي لا يأخُذُ الزكاةَ منه كُرْهًا، ولو أخذ كُرْهًا: لا يقع عن الزكاة؛ لكونها بلا اختيارٍ) ونيةٍ،

[1] أي: ويجزئ ذلك الأخذ والوضع المزكي.

(ولكن يُجبِرُه) الساعي (بالحَبْس ليُؤدِّيَ) المالكُ (بنفسه)، فيكون الدفعُ باختيارِه وقصدِه، وإن لم يكن بِرِضاه.

اعلم أن المختار للفتوى ما قاله المُصنِّف في «بحره» أن «الأخذ إن كان من الأموال الظاهرة: سقَط الفرضُ عن أربابِها بأخذِ السُّلطان أو نائبِه؛ لأن ولايةَ الأخذ له في الأموال الظاهرة، وبعد ذلك لو لم يضَعْها[1] في مواضِعِها: لا يبطُل أخذُه عنه، وإن كان في الأموال الباطنة: لا يسقُط الفرض؛ لأنه ليس للسلطان ولا لنائبِه أخذُ زكاةِ الأموال الباطنة، فلم يصِحَّ، كذا في «التجنيس»»[2].

وفي «الخُلاصة»: «السلطانُ الجائرُ[3] إذا أخذ صدقةَ الأموال الظاهرة: الصحيحُ أنها تَسقُط عن أربابها، ولا يُؤمَر بالأداء ثانيًا، وإذا أخَذ الجبايات[4] [أو مالًا] بطريق المُصادَرة، فنوى صاحبُ المال عند الدفع الزكاةَ: اختلفوا فيه، والصحيحُ سقوطُ الزكاة»[5]، انتهى.

ولكن في «شرح المنظومة» لابن الشحنة: لو أخذ منه السلطانُ أموالا مُصادَرةً، ونوى بها أداءَ الزكاةِ إليه: فعلى قول المشايخ المتأخِّرين: إنه يجوز، والصحيحُ أنه لا يجوز، وبه يُفتَى؛ لأنه ليس للسلطان ولايةُ أخذ الزكاة من الأموال الباطنة، وبه نأخُذ»[6].

---

(١) أي: السلطان أو نائبه.

(٢) «البحر الرائق»، كتاب الزكاة، شروط أداء الزكاة (٢/ ٢٢٧).

(٣) كذا في النسخ، وفي «الخلاصة»: (الجابر).

(٤) في «الخلاصة»: (الجنايات).

(٥) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الزكاة، الفصل الثامن في أداء الزكاة، جنس: إذا أراد الرجل أداء الزكاة (١/ ٢٤٣).

(٦) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الزكاة (١/ ٨٦).

إذا تحرَّر هذا: فتُحمَل عبارةُ الإسبيجابي على الأموال الظاهرة، بدليل قوله: «لأن للإمام ولايةَ أخذِها»، فلا ضَعف فيما ذكره، ويُحمَل قولُه: «والمُعتمَد عدمُ إجزاء الأخذِ كُرْهًا»، أي: في الأموال الباطنة، بدليلِ ما اعتمده في «البحر»، ولا يضُرُّه التأييدُ بعبارة «المحيط»؛ لأنا نحملُها أيضا على الأموال الباطنة، ولا يُنافيه قولُه: «ولا يُجبِره الساعي»[1]؛ لأنه لما كان ليس له ولايةُ الأخذ: ليس له ولاية الإجبار؛ إذ لو كان له ولايةُ الأخذ، كما في الأموال الظاهرة، لكان له ولايةُ الإجبار، كما تقدَّم في أن له ذلك على الصحيح، وحينئذ فينتظِمُ الكلامُ، ويندفِعُ القيلُ والقالُ الذي وقع هنا لأرباب الحواشي بما لا حاجةَ لنقلِه.

[هل للفقير ولايةُ أخذِ الزكاة بلا إذنِ ربِّها]

بقي: هل للفقير ولايةُ أخذِها بلا إذنِ ربِّها؟ قال في «الخلاصة»: «ليس له ذلك، ولو أخَذها: له أن يَستَرِدَّه إن كان قائما، وأن يُضمِّنَه إن كان هالكا أو مُستهلَكا؛ لأن الحقَّ ليس لهذا الفقير بعَينِه»[2]، انتهى.

[لا تشترط النيةُ للزكاة إذا تصدَّق بجميع النِّصاب]

(وخرج عن اشتراطِها)، أي: النية، (لها)، أي: للزكاة، (ما إذا تصدَّق المالكُ بعد الحول (بجميعِ النصاب) غيرِ الدَّين على الفقير (بلا نيةٍ) أصلا، أو بنية النفلِ، (فإنَّ الفرض) الذي هو زكاةُ هذا النصاب (يسقُط عنه)، أي: عن المالك أو النصاب، (اتفاقًا) واستحسانا، وأما «لو تصدَّق بنيةِ واجبٍ آخَرَ من

(١) في هامش (خ): (قوله: ولا يجبره الساعي، عبارة المصنف: ولكن يجبره الساعي... الخ، فتأمَّل).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الزكاة، الفصل التاسع في الحظر والإباحة (١/ ٢٤٥).

نـذرٍ أو كفَّـارة: يقـعُ عما نـوَى، ولا يسـقُط عنـه الواجـب[1]»، «زيلعي»[2].

وجعلوا التصدُّقَ بالكُلِّ قائمًا مقامَ النية؛ لأن نية الفرض إنما تُشترط للمُزاحَمة بين الجُزْء الذي هو الواجبُ وبين سائرِ الأجزاء، وفي أداء الكُلِّ تحقَّقَ أداءُ الواجب، فلا يحتاج إلى التعيين؛ لصَيرُورة الواجبِ مُتعيِّنًا بدَفْعِه، بخلاف التصدُّق بالبعض.

[مسألة: سقوطُ زكاةِ بعضِ المال إذا تصدَّق به]

(واختلفوا في سقوط زكاةِ البعض إذا تصدَّق به) على فقيرٍ:

فعند أبي يوسف: لا تسقُط حصةُ ذلك البعض؛ لأن البعض الواجبَ غيرُ مُتعيِّن، فلم يَتعيَّن المُؤدَّى لمَحلِّيَّة بعضِ الواجب الذي يخُصُّه، فيكون الباقي محلًّا للواجب أيضًا، فوُجِدت مُزاحَمةُ سائرِ الأجزاء للمُؤدَّى، فلا يقع عنه إلا بالنية.

وعند محمد: يسقُط؛ اعتبارًا للجُزْء بالكُلِّ. وأبو حنيفة مع محمد.

وقيَّد بهذه الشرطية؛ لأنه لو هلك البعضُ: لسقَط عنه زكاتُه؛ لعدمِ صُنْعِه فيه، وكذا لو كان له دينٌ على فقير، فأبرأه عنه: تسقط زكاتُه، نوى أو لم ينو؛ لأنه كالهالك، ولو أبرأه عن البعض: تسقُط زكاتُه، لا زكاةُ الباقي، ولو نوى به الأداء عن الباقي؛ لأن الساقط ليس بمالٍ، والباقي في ذمته يجوز أن يكون مالا بعد الأداء، فكان خيرًا منه، فلا يُجزِئُ الساقطُ عنه، ولذا لا يجوز أداءُ الدين عن العَين، بخلاف العكس[3].

[مسألة: هل تسقُط الزكاة بِهبةِ الدَّين بعد الحَوْل]

واعلم أن هبةَ الدَّين بعد الحول إما أن يكون إلى فقيرٍ أو غنيٍّ، وعلى كلٍّ:

---

(١) كذا في النسخ. وفي «التبيين»: (ويضمن قدر الواجب).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوبها (١/ ٢٥٧).

(٣) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الزكاة، شرط صحة أداء الزكاة (١/ ٢٥٨).

الموهوبُ له إما المديونُ بذلك الدَّين أو غيرُه، وعلى التقادير: إما أن يهَبَ كلَّ الدَّينِ أو بعضَه، وعلى التقادير: إما أن ينويَ زكاةَ ذلك الدَّينِ، أو ينويَ زكاةَ عينٍ عنده، أو دينٍ له على آخَر، أو لم ينو شيئا، فهذه اثنانِ وثلاثون.

ففي الهبةِ إلى الغني، إن كان ذلك الغنيُّ المديونَ به نفسه تَصِحُّ الهبة، ولا تسقُط الزكاةُ عنه أصلا، ويضمَن زكاةَ الموهوبِ له استحسانا؛ وإن كان غيرَه، فإن وُجِد التسليطُ تصِحُّ الهبةُ، ولا تسقُط الزكاة.

وفي الهبة إلى الفقير، إن لم يكن الفقيرُ نفسَ المديون، فإن لم يوجد التسليطُ: لا تصِحُّ ولا تسقط الزكاة؛ وإن وُجِد، فعلى تقديرِ عدمِ النية: تصِحُّ ولا تسقُط الزكاة، وعلى تقدير النية: تسقُط الزكاة أيضًا إن أخَذ، كما سيأتي عن المُصنِّف.

وإن كان نفسَ المديون، فإن وهب كلَّ الدَّين، فعلى تقديرِ نيةِ زكاةِ الدَّين وعدمِ النية أصلا: تسقُط عنه الزكاة، وعلى تقدير نيةِ عَينٍ أو دَينٍ له على آخَر: لا تسقُط عنه زكاة ذلك المال.

أما زكاةُ المدفوع، فينبغي أن تسقُط، ولم يُصرِّح به.

وإن وهبَ بعضَه، فعلى تقديرِ نيةِ زكاةِ ذلك الدين: لا تسقُط زكاته، وتسقُط زكاةُ الموهوبِ استحسانًا، وعلى تقديرِ عدم النية أصلا: لا تسقط زكاةُ الموهوبِ عند أبي يوسف، كما لا تسقُط زكاةُ ذلك الدين، إلا إذا لم يبقَ من الدَّين مقدارُ ذلك الدين، ففي هبةِ مائةٍ وسِتَّةٍ وتسعين درهمًا من مائتَي درهمٍ يسقُط من الزكاة درهمٌ، وعند محمد: تسقُط زكاةُ الموهوب مطلقا، وعلى تقديرِ نيةِ دينٍ أو عينٍ له على آخَر: لا تسقُط زكاةُ ذلك المال.

وأما زكاةُ الموهوب، فينبغي أن تكونَ على الخلاف المذكور، ولم يصرح به، هذا زُبْدةُ ما في «الزَّيلعي»[١] و«الخُلاصة»[٢].

واعلم أن الدفع بلفظ الهبة أو الصدقة أو الإبراء لا يوجب اختلافًا في الحكم إذا كان المدفوعُ صاحبَ الدَّين.

[نية التجارة شرط لوجوب الزكاة في العُروض]

ولما بيَّن أن النية شرطٌ لأداء الزكاة، وقد كانت شرطًا لوجوبِ الزكاة أيضا في بعض الواضع، بيَّنه بقوله: (قالوا: ويُشترَط) لوجوب زكاة التجارة (نيةُ التجارة)، هي التصرُّف في رأس المال طلبًا للرِّبْح، (في العُروض)، بضمِّ العين، جمعُ عَرْض، وهو ما عدا النقدَين.

وهذه النية أعمُّ من الحقيقة والحُكمية، فالأوَّلُ: كأنْ يَنوِيَ عند عقدِ التجارة أن يكون المملوكُ به للتجارة، سواء كان العقدُ شراءً أو إجارةً، ولا فرق بين أن يكون الثمنُ نقدًا أو عرضًا؛ والثاني: كمالٍ[٣] قُويِضَ[٤] بمالِ التجارة، فإنه يكون للتجارة، وإن لم ينوِها؛ لأن حكمَ[٥] البدل حكمُ الأصل ما لم يخرُج بنيةِ عدمِها، وكما في عبدٍ قَتل عبدًا خطأً، فدُفع به، وكذا ما اشتراه مُضارِبٌ، وإن لم ينوِ، كما في «قاضي

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الزكاة، شرط صحة أداء الزكاة (١/ ٢٥٨).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الزكاة، الفصل الثامن في أداء الزكاة، جنس في هبة الدين (١/ ٢٤٤).

(٣) قوله: (كمال)، ليس في (خ).

(٤) كذا في (خ) و(م). وفي (ع): (قرض). وفي (ب) و(ح): (قريض). ونقل صاحب «تاج العروس» (١٩/ ٣٥) عن الصاغاني قول ابن عباد: «هُذَيل تقول: هذا بذا قَوْضًا بقَوْض، أي: بدلا ببدل».

(٥) في (خ): (الحكم)، وفي (م): (الحكم).

خان»[١]، وكما في إيجارِه دارَه التي للتجارة، فهي للتجارة وإن لم ينوِها صريحًا.

لكن في «البدائع»: «الاختلافُ في بدلِ [منافعِ] عينٍ مُعَدَّةٍ للتجارة، ففي كتاب الزكاة من «الأصل» أنه للتجارة بلا نية، وفي «الجامع» ما يدلُّ على التوقُّف على النية، فكان في المسألة روايتان، ومشايخُ بلخٍ يُصحِّحون روايةَ «الجامع»»[٢].

وهذا في غير العُروض المَورُوثة، أما فيها «فلا تصِحُّ نيةُ التجارة إجماعًا، إلا إذا تصرَّف فيها، فتجب الزكاة، كما في «شرح المجمع»»[٣]، يعني: ونوَى وقتَ التصرُّف فيها أن بدَلَها للتجارة فلا تجب، كما لو باعها بعد حولٍ، كما هو ظاهرُ عبارةِ «البحر»[٤]، وفي «الخانية»: «لو ورِثَ السائمةَ: كان عليه الزكاةُ إذا حال الحول، نوَى أو لم ينوِ»[٥]، ويُلحَق بالإرث ما دخله من حبوب أرضِه، فنوَى مَسْكَها[٦] للتجارة، فلا تجب لو باعَها بعد الحول»، «سيد»[٧].

[يشترط لوجوب الزكاة في العُروض كونُ النية مُقارنةً للتجارة]

(ولا بد) لوجوب الزكاة في العُروض (أن تكون) النيةُ (مُقارِنةً للتجارة).

فيه مُسامَحةٌ؛ لأن التصرُّفَ لا يكون تجارةً قبل نيةِ التجارة، بل المُعتبَر مقارنتُها

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في مال التجارة (١/ ٢٥٠).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الزكاة، فصل: شرائط فرضية الزكاة، فصل: الشرائط التي ترجع إلى المال (٢/ ١٢).

(٣) انظر: «شرح مجمع البحرين»، كتاب الزكاة، فصل في زكاة العروض (٣/ ١٠٣).

(٤) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوب الزكاة (٢/ ٢٢٥)، وباب زكاة المال (٢/ ٢٤٦).

(٥) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، قبيل فصل في صدقة الإبل (١/ ٢٤٦).

(٦) كذا في النسخ. وفي «غمز العيون»: (إمساكها).

(٧) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٧٠).

للشراءِ عند محمد رحمه الله، وللتملُّك[١] بسببٍ اختياريٍّ، شراءٍ أو غيره، عند أبي يوسف رحمه الله، وقيل: الخلافُ على العكس.

ولا تجب الزكاةُ بمُجرَّد النية، بل لا بد من التجارة؛ لأن التجارة فعلٌ من أعمال الجوارح لا تَتِمُّ إلا بالنية.

وحاصِلُ ما ذكروه: أن المُعتبَر في نصاب الزكاة النماءُ، وهو قسمان: خِلقِيٌّ وفِعْليٌّ، فالأوَّلُ لا يحتاج إلى نية التجارة، كالذَّهَب والفِضَّة؛ لأنهما يَتعيَّنان بأصل الخِلقة للتجارة، فلا حاجةَ إلى التعيين، والثاني ما يحتاج إليها، غيرَ أنه لا يَتِمُّ بمُجرَّد النية، بل لا بد من فعلٍ هو تجارةٌ، فلو اشترى ثيابًا للبِذْلة، ثم نوَى بها التجارة: لا يصير إليها إلا إذا اتَّجَر بالفعل، وذلك ببيعِها، بخلاف ما لو نوى فيما هو للتجارة أن يكون للخدمة، فإنه يصير لها بمُجرَّد النية؛ لأنه تركٌ، وهو يتم بها، كالسفر والفِطر والإسلام، فإن المُسافِر يصير مُقيمًا بمجرَّد النية، بخلاف العكس، وكذا المُفطر يصير صائما بمجرَّد النية، بخلاف العكس، والمسلمُ كافرًا بمجرَّد النية، بخلاف العكس[٢].

قال في «البحر»: «وأما كونُها عَلُوفةً، فلا يَتِمُّ بمجرَّد النية، بل لا بد له من العمل، بخلاف أضدادِها»[٣]، ويُخالِفُه ما في «الفتح» من أن السائمة تكون علوفةً بمجرَّد النية[٤]، ووُفِّقَ بينهما بحمل كلامِ «البحر» على ما إذا وقعت النيةُ وهي في

---

(١) في (م) و(خ): (للتمليك).

(٢) من قوله: (وكذا المفطر)، إلى قوله: (بخلاف العكس)، ليس في (ع).

(٣) قاله ناقلا كلام «الزيلعي». انظر: «البحر الرائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوب الزكاة (٢/ ٢٢٦).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الزكاة (٢/ ١٦٨ ـ ١٦٩).

المَرْعى، وكلامِ «الفتح» على ما إذا وقعت بعد الإخراجِ منه[١]، قال في «النهر»: «وفي «الدراية» ما يخالفها»[٢].

[التردُّد مُنافٍ للنية]

ثم إنه فرَّع على اشتراط مُقارَنة النية للتجارة قولَه: (فلو اشترى شيئًا) من العُروض (للقُنية)، بضمِّ القاف وكَسْرها، اسمُ مصدرٍ من الاقتناء، وهو اتخاذُ أصلِ المال لنفسِه، لا للتجارة، (ناوِيًا) عند الشراء (أنه إن وَجَد) فيما اشتراه (رِبحًا باعَه)، وإلا لا: (لا زكاةَ عليه)؛ للتردُّد المُنافي للنية، فلم تُوجَد منه نيةُ التجارة. قيل: المُناسِب في التفريع: ولو اشترى شيئًا للقُنية، ثم نوى التجارة: لا يصير لها ما لم يتَّجِرْ، بأن باع أو عرَض على البيع.

(وفيه: أنه لو نوى التجارةَ فيما خرج من أرضِها)، أي: أرضِ التجارة (العُشْرية أو الخَراجِية أو المُستأجَرة أو المُستَعارة)، أي: التي استأجَرها أو استعارَها للزِّراعة أو المُزارعة: (لا زكاةَ عليه).

قيل: «لما تقدَّم أنه لا عبرةَ للنية المُجرَّدة عن مُقارَنة التجارة، حتى لو قارنَها، بأن باع ما خرَج من تلك الأراضي أو عرَض على البيع بنية التجارة: يكون للتجارة، فتجب فيه الزكاةُ بعد استجماع الشرائط»، انتهى.

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوب الزكاة (٢/ ٢٢٦).

(٢) انظر: «النهر الفائق»، كتاب الزكاة (١/ ٤١٧). وتمام عبارته: «وأقول: في «الدراية»: لو أراد أن يبيع السائمة، أو يستعملها، أو يعلفها، فلم يفعل حتى حال الحول، فعليه زكاة السائمة؛ لأنه نوى العمل ولم يعمل، فلا ينعدم به وصف الإسامة، ولو نوى في المعلوفة صارت سائمة؛ لأن معنى الإسامة تثبت بترك العمل، وقد ترك العمل حقيقة، كذا في «المبسوط» و«الخلاصة»».

وفيه: أن هذا مبنيٌّ على رواية «الجامع» المُتقدِّمة، وأما على رواية «الأصل» فلا، تأمَّل.

وقيل: لأن التملُّك[1] بسببٍ غيرِ اختياريٍّ، فصار كعُروض الميراث، ولذا لو نوى التجارةَ عند شراء الأرض العُشْرية أو الخَراجية لا زكاةَ عليه، إلا عند محمد في العُشرية، لا للعِلَّة المذكورة، بل لئلا يجتمعَ عليه حقَّان بسببٍ واحد، فلا يكون من فروع مقارَنةِ التجارة للتملُّك المذكور.

[مُقارَنةُ نيةِ التجارة لما ليس مبادلةَ مالٍ بمال، كالهبة والمهر وغيرهما]

(ولو قارَنتْ) نيةُ التجارة (ما)، أي: سببَ ملكٍ، (ليس) ذلك السببُ (بدلَ)، أي: مُبادَلة، (مالٍ بمالٍ) الزكاة، (كالهِبة والصَّدقة)، بأن وهَبه أحدٌ أمتعةً، فنوى بها التجارة، والصدقةُ بأن تصدَّق عليه أحدٌ بأثوابٍ، فنوى بها التجارة في غير مُبادَلة مالٍ بمال، (والخُلع، والمَهْر، والوصية)، والصُّلح عن قَوَد في مُبادَلة مالٍ بغير مال[2]: (لا تصِحُّ) تلك النيةُ (على) القول (الصحيح)، وهو قولُ محمَّدٍ الشارِط مُقارنتَها للشراء.

وأما عند أبي يوسف الشارِط مقارنتَها للتملُّك بسببٍ اختياريٍّ، فلا شكَّ أنها تصِحُّ، وتجب فيها الزكاةُ؛ لتوقُّفِ الملك فيها على القبول، فيكون اختياريًّا، وكونُه اختياريًّا يكفي في مقارنة النيةِ عنده في عمل التجارة.

ورجَّح الصحةَ في «الفتح»[3]، وعدمَها في «البدائع»[4]، وفيها: «لو استقرض

---

(١) في (م) و(خ) و(ع): (التمليك).

(٢) في (م) و(خ): (في غير مبادلة مال بمال).

(٣) انظر: «فتح القدير»، كتاب الزكاة (٢/ ١٦٩).

(٤) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الزكاة، فصل: شرائط فرضية الزكاة، فصل: الشرائط التي ترجع إلى المال (٢/ ١٢).

عرضا، ونوى أن يكون للتجارة: اختلف المشايخ فيه، الظاهر أن يكون للتجارة[١]، وإليه أشير في «الجامع»[٢]، كذا في «النهر»[٣].

وقيَّدنا بالصلح عن قَوَدٍ؛ لأن الصلح عن الخطأ، كما إذا قتل عبدَ التجارة عبدٌ خطأً، ودُفِع [به]، فإنَّ المدفوعَ يكون للتجارة، كما في «الخانية»[٤].

ثم لزومُ المُقارَنة للنية فيما يكون بدلَ مالٍ بمالٍ يقتضي أن لا تصِحَّ النيةُ في العُروض المأخوذةِ أُجرةً، وقد قال قاضي خان: «رجلٌ آجَر دارَه[٥] بعبدٍ[٦]، ونوَاه للتجارة: كان للتجارة»[٧]، انتهى، وإليه أشار الزيلعيُّ، مع أن المُصنِّفَ لم يُصرِّح بوقوع الخلاف فيه، كذا قيل. وقد تقدَّم أن التوقُّفَ على النية فيه روايةُ «الجامع»، وأما روايةُ «الأصل» فلا تحتاج فيه إلى النية، وأن النية أعمُّ من الحكمية.

---

(١) لأن القرض ينقلب معاوضة المال بالمال في العاقبة. وقال بعضهم: لا يصير للتجارة وإن نوى؛ لأن القرض إعارة، وهو تبرع، لا تجارة، فلم توجد نية التجارة مقارنة للتجارة، فلا تعتبر. كذا في «البدائع» (٢/ ١٢).

(٢) نقل صاحب «البدائع» ما في «الجامع»، فقال: «من كان له مائتا درهم، لا مال له غيرها، فاستقرض قبل حولان الحول بيوم من رجل خمسة أقفزة لغير التجارة، ولم تستهلك الأقفزة حتى حال الحول: لا زكاة عليه في المائتين، ويصرف الدين إلى مال الزكاة دون الجنس الذي ليس بمال الزكاة. فقوله: استقرض لغير التجارة، دليل أنه لو استقرض للتجارة: يصير للتجارة». كذا في «البدائع».

(٣) انظر: «النهر الفائق»، كتاب الزكاة (١/ ٤١٧).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في مال التجارة (١/ ٢٥٠).

(٥) كذا في «فتاوى قاضي خان». وفي النسخ: (عبده).

(٦) قوله: (بعبد)، ليس في (ب) و(ح).

(٧) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في مال التجارة (١/ ٢٥١).

[شروط وجوبِ الزكاة في السائمة]

(في) وجوب الزكاة في (السائمة)، وهي التي تكتفِي بالرَّعْي، ولو في أكثر السنة، (لا بدَّ من قَصْدِ إسامتِها للدَّرِّ)، أي: اللبَن، (والنَّسْل)، وكذا التسمين «نهاية»، والقصدُ المذكور أعمُّ من الحقيقي والحُكميِّ، «فلو ورِثَ سائمةً، فحالَ عليها الحولُ: تجب الزكاة، وإن لم ينو؛ لأنها كانت سائمةً، فتبقى على ما كانت»، «خانية»[1].

(أكثرَ السَّنة) القمَرية، كما في «القنية»، وهو مفعولُ الإسامة.

(وإن قصَد به)، أي: بإسامتها، وذُكِّر باعتبار أنه مصدرٌ، وليس له مُذكَّرٌ من لفظه، أو بالسَّوْمِ المفهوم من الإسامة، (التجارةَ، ففيها)، أي: السائمةِ المفهومِ من الإسامة، (زكاةُ التجارة)، لا زكاةُ السائمةِ؛ لعدم قصد الإسامة، ووجودِ شرائطِ زكاةِ التجارة، (إن قارَنَتْ النيةُ) المدلولُ عليها بالقصد (الشراءَ).

عُلم منه عدمُ صحةِ نيةِ التجارة بعد نية الإسامة. وأما نيةُ الإسامة بعد نية التجارة، فهي صحيحةٌ، حتى «لو نوى الإسامةَ بعد نيةِ التجارة، وحال عليها الحولُ: ففيها زكاةُ السائمة»، كما في «الخلاصة»[2].

ويُعتبَر ابتداءُ الحول من وقت الإسامة، ولا تُعتبَر نيةُ السائمة ما لم تَتَّصِل بفِعْل الإسامة، كذا في «البحر»[3].

---

(١) «فتاوى قاضي خان» كتاب الزكاة، قبيل فصل في صدقة الإبل (١/ ٢٤٦).

(٢) قال في «الخلاصة»، كتاب الزكاة، الفصل الأول في المقدمة، نوع منه (١/ ٢٣٥): «فإن كانت للتجارة، فرعاها ستة أشهر أكثر: لم يكن سائمة إلا أن ينوي أن يجعلها سائمة».

(٣) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب الحيض، حيض المبتدأة ونفاسها (١/ ٢٢٥).

(وإن قصَد به) ابتداءً أو بعد ما كانت للتجارة (الحَمْلَ أو الرُّكوبَ) أو اللحمَ: (فلا زكاةَ فيها أصلا)، لا زكاةُ السائمة، ولا زكاةُ التجارة؛ لانتفاء شرطَيهما. أما لو قصد ذلك بعدَ ما قصَد الإسامة للنسل والدَّرِّ: ففيها زكاةُ السائمة ما لم تُوجَد هذه الأعمال، كذا في «الخلاصة»[1].

[اشتراط النية للصوم]

ثم شرَع في ثالث العبادات، فقال: (وأما النيةُ في الصوم)، فرضًا ونفلا، قضاءً وأداء، (فشرطُ صِحَّتِه لكلِّ يومٍ)، خلافًا لمالكٍ وزُفَر.

[المَشيئةُ تُبطِل التصرُّفاتِ القَوْلية، لا الفِعلية]

(ولو علَّقها)، أي: النيةَ، بـ(المشيئة)، كـ: نويتُ صومَ غدٍ إن شاء الله، (صحَّت نيتُه، فلو صام: صحَّ صومُه على الصحيح، «ظهيرية»؛ (لأنها)، أي: المشيئة، (إنما تُبطِل الأقوالَ)، أي: التصرُّفات القَوْلية، ولهذا لو قالوا: كلُّ ما يختصُّ باللسان، كالطلاق والبيع، يبطُل بالشرط والاستثناء، (والنية) في الصوم وغيره (ليسَتْ منها)، أي: من الأقوال، بل هي من أعمال القلب.

قيل عليه: إن الحصر في قوله: «إنما تُبطِل الأقوال»، منقوضٌ بما في «الفتاوى التاجية» من أنه: «لو وكَّله بطلاق امرأتِه إن شاء الله: صحَّ التوكيلُ وبطل الاستثناء، وكذا لو قال: أمرُكِ بيدكِ إن شاء الله، صحَّ، ولا يكون الأمرُ بيدِها؛ لأنه تفويضٌ بخلاف التوكيل»، انتهى. ويمكن أن يقال: المراد بها: الصادرةُ منه، لا من مُوكِّله.

وظاهر كلام[2] المُصنِّف في الأقوال أنها تشمل الأوامر، وفي ذلك خلاف،

---

(١) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الزكاة، الفصل الأول في المقدمة، نوع منه (١/ ٢٣٥).

(٢) في هامش (م): (إطلاق).

قال في «العمادية»: الاستثناء هل يعمل في الأوامر؟ قيل: يعمَل، وقيل: لا[1].

وصرَّح بأن «إن شاء الله» في الصوم لطلب التوفيق، فظاهرُه أنها ليست فيه للاستثناء، لكن قال في «البزازية»: «ولو علَّقها بالمشيئة: تجوز النيةُ استحسانًا؛ لأنه في مثل هذا يُذكَر لطلب التوفيق، كذا عن الحلواني، والقياس: أن لا يصير صائمًا؛ لبُطلانِها بـ«إن شاء»، كالتصرُّفات القولية»[2]، ثم فرَّع[3] عليها عدمَ الكفر بالاستثناء في الإيمان على قول من يجعله مجرَّدَ التصديق، وكذا عن العامَّة من كون الإقرار شرطًا أو شطرًا؛ بناءً على أن التأويل الفاسد يَمنعُ التكفيرَ، كالصحيح[4].

[الفرضُ والسُّنة والنفلُ في أصلِ النية سواءٌ]

وقولُه: (الفرضُ والسُّنَّة والنفلُ في أصلِها)، أي: النية، (سواءٌ)، أي: فرضُ الصوم ونفلُه وسُنَّتُه، أو فرضُ كلِّ العبادات وسُنَّتُها ونفلُها في أصل النية سواء، من حيث إنه يُشتَرط فيها النية، لا من حيث التفاوُت باعتبار لُزوم التعيين ذاتًا أو صفةً أو عدمِ لزومه، وكذا في وقت النية في الصوم، على ما يجيء.

[أقسام الصوم باعتبار الحكم التكليفي]

وفرضُ الصوم: كأداء رمضان وقضائِه، وكفَّارة الظهار والقتلِ واليمين،

---

(١) قال في «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٦٩): «وفي «التمرتاشي»: وفي «النوادر»: إن الاستثناء في الأوامر باطل. وفي «الإسبيجابي»: هذا قول محمد في غير رواية الأصول، وفي الظاهر يصح، انتهى».

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (٤/ ٩٦).

(٣) أي: البزازيُّ.

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصوم، بداية الفصل الثاني في النية (٤/ ٩٦).

وجزاءِ الصيد، وفِديةِ الأذى في الإحرام؛ للدليل القاطع سندًا ومَتنًا، والإجماعِ عليها، «فتح»[(١)].

«وسُنَّته»: كصوم عاشوراء مع التاسع.

ونفله: كلُّ صوم ثبت بالسُّنَّة[(٢)]، كصوم ثلاثةِ أيام من كلِّ شهر.

بقي: الصومُ الواجب، كالمنذور، والصوم المكروهُ تنزيهًا، كعاشوراء بمُفرَدِه ويومِ المهرجان والنَّيروز، والحرامُ: كصوم العيدَين وأيامِ التشريق»، «فتح»[(٣)].

وجعل بعضُهم المنذورَ من الفرض، ورجَّحه في «البحر»[(٤)] تبعًا لـ«الفتح»[(٥)]، لكن قال ملا خسرو: «الإجماع لا يُثبِت الفرضية إلا إذا كان مُتواتِرًا، كما في صوم رمضان، بخلاف الإجماع في المنذور، فإنه يفيد الوجوب؛ لأنه آحاد[(٦)]»[(٧)].

واكتفى المصنِّفُ بالثلاثة؛ لأن المكروه بنوعَيه غيرُ معتبَر، وما بقي منها يمكن إرجاعُها إلى كلامه.

[اشتراطُ النية للحجِّ والعُمرة]

ثم شرَع في رابع العبادات، فقال: (**وأما الحجُّ، فهي**)، أي: النية، (**شرطُ صِحَّتِه**)، كسائر العبادات، (**فرضًا كان**) الحجُّ أو (**نفلا**).

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الصوم (٢/ ٣٠٣).

(٢) أي: طلبُه والوعد عليه، كما في «الفتح».

(٣) «فتح القدير»، كتاب الصوم (٢/ ٣٠٣).

(٤) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصوم (٢/ ٢٧٧).

(٥) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصوم (٢/ ٣٠٣).

(٦) أي: لأن الإجماع على لزوم الصوم المنذور منقول بطريق الآحاد.

(٧) انظر: «درر الحكام»، بداية كتاب الصوم (١/ ١٩٧).

(والعُمرة)، لغةً: قصدُ مكانٍ عامِرٍ، كما في «المفردات»[1]، وشرعًا: طوافٌ وسَعْيٌ غيرُ مُختصٍّ بزمان، (كذلك)، أي: النيةُ شرط صحتها.

(ولا تكون) العمرةُ (إلا سُنَّةً) مؤكَّدةً على القول الصحيح، ونقَل في «الوهبانية» أربعةَ أقوال فيها، فقال:

«وسُـنَّ اعتمـارًا وَافتَرِضْـه كفايـةً ... وأكِّدْ وأوجِـبْ والجميـعُ مُقـرَّرُ»[2]

(والمنذور) من الحج (كالفرض) في اشتراط النية.

وأما النذرُ نفسُه، فلا يحتاج إلى النية، حتى لو «أراد أن يقول: عليَّ صومُ يوم، فجرى على لسانه لفظُ «سَنَة»: كان عليه صومُ سنة؛ لأن الجِدَّ والهَزْلَ فيه سواءٌ»، كما في «البزَّازية»[3].

[مسائل متعلِّقة بنذرِ حجَّةِ الإسلام]

(ولـو نذَر) الغنيُّ (حجَّةَ الإسـلام)، من الإضافة إلى الشـرط، (لا يلزَمه)، أي: الغنيَّ، (إلا حجَّةُ الإسـلام)، أي: فعليه حجَّةٌ واحدة هي حجةُ الإسـلام التي وجبَتْ عليـه بإيجـاب الله تعالـى، فمـا أدَّاه بعد النـذر يقع عنهـا؛ لأن النذرَ من شـروطه أن يكـون المنذورُ ليس واجبًا عليه في الحال أو ثاني الحال، وحجَّةُ الإسـلام لا تخرج عنهـا، بخلاف ما إذا نذَر غيرَ حجَّةِ الإسـلام، كما لو قال: لله علـيَّ أن أحُجَّ، أو عليَّ أن أحُـجَّ ـ ولـم يقـل: لله؛ لأن الحجَّ لا يكـون إلا لله، «خلاصـة»[4] ـ ولم يكن حجَّ:

---

(١) قال الراغب في «المفردات في غريب القرآن» (ص ٥٨٦): «الاعتمار والعمرة: الزيارة التي فيها عمارة الوُدِّ، وجعل في الشريعة للقصد المخصوص».

(٢) «شرح المنظومة الوهبانية»، فصل من كتاب الحج (١/ ١٠٤).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصوم، بداية الفصل الرابع في النذر (٤/ ١٠٣).

(٤) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الحج، الفصل الثاني في نية النذر بالحج (١/ ٢٧٧).

فعليه حجّتان، إلا إذا نوى بالمُطلَقِ المُقيَّدَ، فيلزمه حجَّةٌ واحدة، «زيلعي»[١].

وفي «الخلاصة»: «قال المريض: إن عافاني الله من مرضي هذا فعليَّ حجةٌ، فبَرِئ: لزمته حجَّةٌ، ولو برئ وحجَّ جاز ذلك عن حجَّة الإسلام، وعليه حجَّةٌ للنذر، ولو نوى غيرَ حجة الإسلام: صحَّتْ نيتُه»[٢]، كذا في «الحموي»[٣] نقلا عن «الخلاصة».

قال شيخُ مشايخِنا[٤]: «وليس في عبارة «الخلاصة»: «وعليه حجةٌ أخرى للنذر»»[٥]. ثم نقل[٦] عن «التجنيس»: إذا قال المريض: إن عافاني الله من مرضي هذا [فعليَّ حجَّةٌ]، فبرئ: لزِمه حجَّةٌ، وإن لم يقُل: لله؛ لأن الحج لا يكون إلا لله. ولو قال: إن برئتُ من مرضي هذا فلله عليَّ أن أحُجَّ، فبرئ وحجَّ: جاز عن حجة الإسلام؛ لأن الغالب من أمور الناس أنهم يريدون بذلك حجَّةَ الإسلام، فجاز؛ لأنه نوَى ما يحتمله[٧]، وذكَر هذا الفرع في «البحر»[٨] عن «الخلاصة»»[٩]، انتهى.

---

(١) عبارته في «تبيين الحقائق»، كتاب الأضحية (٦/ ٥): «ونظيره النذر بالحج، وعليه حجة الإسلام فإنه يلزمه حجة أخرى إلا إذا عنى به ما هو الواجب عليه».

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الحج، الفصل الثاني في نية النذر بالحج (١/ ٢٧٧).

(٣) «غمز العيون» (١/ ٧٣).

(٤) أي: الشيخ عبد الغني النابلسي.

(٥) «كشف الخطائر عن الأشباه والنظائر» للنابلسي (ل/ ٤٤/ ب).

(٦) أي: النابلسي.

(٧) «التجنيس والمزيد»، كتاب الحج، باب في النذور (٢/ ٤٧٣).

(٨) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الحج، واجبات الحج (٢/ ٣٣٤)، وقد نقل عن «الخلاصة» ما نقله الحموي عنه، لا هذه المسألة.

(٩) «كشف الخطائر» (ل/ ٤٤/ ب).

[مسألة: نذرُ الغنيِّ الأُضحية الواجبة]

(كما) أنه لا يجب عليه إلا أضحيةٌ واحدة (لو نذر) الغنيُّ (الأُضحيةَ) الواجبةَ عليه بسبب اليَسار؛ لأن النذر إيجابٌ، وهو ينصرف إلى الواجب، ولو نذرَ الأضحيةَ مطلقا، ولم يُرِدْ به الواجبَ الذي في ذِمَّته: يجب عليه غيرُه معه، وكذا لو التزم التضحيةَ بالنذر، ونوَى به غيرَ الواجب في ذمته، وهي الشاةُ التي وجبت بسبب اليسار: فحينئذ يجب عليه أن يتصدَّق بالمنذور مع الواجب الذي في ذِمَّته، كما في «الزيلعي»[1].

وقيَّد بالغنيِّ فيهما؛ لأن الفقير يلزمه أُخرى إذا أيسَرَ في كلٍّ منهما، كما في «الخُلاصة»[2] و«الزيلعي»[3]، فقد علمتَ أن التنظير بحَجَّة الإسلام باعتبار المُطلَق والمقيَّد، لا باعتبار المقيَّد فقط.

[قضاءُ العبادات كأدائِها من جهة اشتراطِ أصلِ النية]

(والقضاءُ في الكُلِّ)، أي: كلِّ العبادات التي تتَّصِف بالقضاء والأداء، فلا يلزم أن يوجد القضاء في الحج والزكاة والنذر المُطلَق والكفّارات من العبادات الغير المُؤقَّتة، (كالأداء من جهة) اشتراط (أصلِ النية)، لا في التعيين وعدمِه، كما سيجيء في بحثِ تعيين المَنْوِي.

[اشتراطُ النية للاعتكاف]

(وأما الاعتكاف، فهي شرطُ صحته، واجبًا كان) الاعتكافُ، كالمنذور تنجيزًا

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الأضحية (٦/ ٥).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر في النذر (٤/ ٣١٨ـ٣١٩).

(٣) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الأضحية (٦/ ٥).

أو تعليقًا، (أو سُنَّةً) مؤكَّدة على الكفاية، كاعتكاف العَشْر الأخير من رمضان، كما قاله مسكين، (أو نفلا)، وهو ما سواهما، وهذا التقسيم الذي ذكره للاعتكاف مُصرَّحٌ به في «فتح القدير»[١] و«الزيلعي»[٢] و«كمالِ الدراية»، قال في «فتح القدير»: «وهو الحقُّ»[٣]، خلافَ كلٍّ من إطلاق «الهداية» بأنه سُنَّةٌ مؤكَّدة مطلقا[٤]، و«القُدوري» بأنه مُستحَبٌّ مطلقا[٥]، ويمكن أن يكون كلاهما محمولا على أصله، وكونه واجبًا إنما هو بإيجاب العبد، لا بإيجاب الله تعالى، وكثيرًا ما يتسامحون في إطلاق المُستحَبِّ على المَسنُون، فلا مُنافَاة.

[اشتراطُ النية للكفَّارات]

(وأما الكفَّاراتُ)، فهي خمسٌ: كفَّارة الظهار، وكفارة القتل خطأً، وكفارة الفِطْر في رمضان، وهي مُرتَّبة: الإعتاقُ ثم الصوم ثم الإطعام، إلا القتل فلا إطعام، وكفَّارةُ اليمين، وهو مُخيَّرٌ فيها، وكفارةُ جزاءِ الصيد، وزاد في «البدائع»: «كفارة حلقِ الرأس»[٦].

(فالنيةُ شرطُ صِحَّتِها)، سواء كانت (عتقًا)، أي: عتقَ رقبة، (أو صيامًا، أو طعامًا)، والكِسْوة كذلك.

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصوم، باب الاعتكاف (٢/ ٣٨٩).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصوم، باب الاعتكاف (١/ ٣٤٨).

(٣) «فتح القدير»، كتاب الصوم، باب الاعتكاف (٢/ ٣٨٩).

(٤) انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الصوم، باب الاعتكاف (٢/ ٣٨٩).

(٥) انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الصوم، باب الاعتكاف (٢/ ٣٨٩).

(٦) «بدائع الصنائع»، بداية كتاب الكفارات، فصل في أنواع الكفارات (٥/ ٩٥).

[اشتراط النية للضحايا]

(وأما الضَّحايا)، جمع ضَحِيَّة، كعطايا وعَطِية، (فلا بد من النية فيها)؛ لأنها عبادةٌ مقصودة، (لكن) يكفي وجودُها (عند الشراء)، و(لا) يجب وجودُها (عند الذَّبْح)[1]، فسواء وُجِدت عنده أو لا، قال في «البزازية»: «لو ذبَح المُشتراةَ للأُضحية بلا نيةٍ عند الأضحية: جازت؛ اكتفاءً بالشراء»[2].

وليس المرادُ أن وقتَها عند الشراء، لا عند الذبح، فإنه لو اشترى شاةً للتجارة، ثم يومَ الأضحية نوى لها وذبَحها: يجزئه، ولا يخفى ما في هذا التحمُّل[3] الذي حملنا عليه عبارته.

[مسألة: اشترى بنية الأضحية فذبحها غيرُه]

(وتفرَّع عليه)، أي: على كفايتِها عند الشراء، (أنه لو اشتراها)، أي: الأضحية، (بنيةِ الأُضحية، فذبَحها) في أيامِها (غيرُه) بلا إذنٍ منه: صحَّ؛ لأنه مأذونٌ له دلالةً؛ إذ العادةُ أنه لا يتولَّى ذَبْحَها بنفسه، كالقصَّاب إذا شدَّ رجلَيها، فذبَحها غيرُه: صح؛

---

(١) قال البيري في «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٧٠) شارحا كلام الماتن هذا: «قال البرجندي ناقلا عن «قاضي خان»: إذا اشترى شاة بنية الأضحية، ففي ظاهر الرواية: لا تصير أضحية ما لم يوجبها بلسانه. وعن أبي حنيفة، وهو قول أبي يوسف: إنها تصير أضحية بمجرد النية، وبه أخذ بعض المتأخرين. وإن لم ينو التضحية عند الشراء، ثم نواها بعده، لم يذكر في ظاهر الرواية، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها تصير أضحية، وبه نأخذ. ولم يفرق هاهنا بين الفقير والغني، انتهى. وبهذا ظهر أن قول المؤلف: «فلا بد فيها من النية عند الشراء»، عدول عن المعتمد، والظاهر أنه فهم ذلك من قولهم: الأضحية إذا عينت لا تسقط بمضي المدة... إلخ».

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، نوع في الغلط (٦/ ٢٩٢).

(٣) كذا في (ب). وفي بقية النسخ: (التمحل).

للإذن منه دلالةً، والأصلُ أن كلَّ عمل لا تتفاوت فيه الناسُ تثبُت الاستعانةُ بكل أحدٍ، بخلاف ما يتفاوَت، كما لو علَّق شاةً، فسلَخه إنسانٌ بغير إذنِه: يضمن؛ لتفاوُت الناس فيه، بخلاف الذَّبح، كذا في «العمادية».

(فإنْ أخَذها) المالكُ (مَذبوحةً، ولم يُضمِّنْه)، أي: الذابحَ، (أجزأته)، أي: أجزأت الأضحيةُ المالكَ عن أُضحيته؛ لوجود النية منه عند الشراء، (وإن ضمَّنه) نقصانَها حيَّةً (لا تُجزِئُه، كما في) كتاب (الأُضحية من «الذخيرة»[1])؛ لأن الذَّبح وقع في ملك الذابح مُستنِدًا إلى وقت القبض بسبب الضمان، كما لو غصب أُضحيةَ غيرِه، وذبحها عن نفسه، وضمَّنه[2] قيمتَها: أجزأه ما صنَع؛ لأن الملك بالضمان وقع مستندًا إلى وقت القبض.

وكذا لو اشترى شاةً، فضحَّى بها، ثم استحقَّها رجلٌ، إن أجاز البيع: جاز، وإن استردَّها: لم يجُز.

وكذا لو وهب له هبةً فاسدة، فضحَّى بها: فالواهبُ بالخيار، إن شاء ضمَّنه قيمتها حيَّةً، وتجوز الأضحيةُ، أو استردَّها واستردَّ النقصانَ، ويضمن الموهوبُ له قيمتَها، ويتصدَّق إذا كان بعد مُضِيِّ وقت الأضحية. وأما في الهبة الصحيحة، فعند الثاني: ليس له الرجوع، وعند محمد: يرجع، ولا يجب على المُضحِّي أن يتصدَّق بشيء.

وكذا إذا سرَق شاةً وذبحها عن أُضحيته، فإن استردَّها[3]: لا يجوز، وإلا يجوز.

---

(١) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب الأضحية، الفصل السادس في التضحية عن الغير (٨/ ٣٢٦)، و«المحيط البرهاني» (٨/ ٤٧٥).

(٢) أي: ضمَّن المغصوبُ منه الغاصبَ.

(٣) أي: المسروق منه.

وكذا المريض لو وهَب لرجُل شاةً في مرضه، وعليه دينٌ مُستغرِق، فضحّى بها، فإن استردَّها منه الورثةُ[1]: لا يُجزِئ، وإلا أجزأ.

ومثلُه: الشراءُ الفاسد، والغصبُ من ولـدِه الصغير أو الكبيرِ أو عبدِه المأذون «خلاصة»[2].

ففي هذه الصورة المالكُ مُخيَّرٌ، إن شاء استردَّها مذبوحةً وضمَّنه نُقصانَها، وإن شاء ضمَّنه قيمتها، فتُجزئه حينئذٍ عن أُضحيته، بخلاف ما لو ذبَح شاةَ الوديعة، والمستعيرُ شاةَ العارية، والمُستبضِع شاةَ البضاعة، والمُرتَهِن شاةَ الرهن، والوكيلُ بشراءِ شاةٍ الشاةَ المُشتراةَ، والوكيلُ بحفظِ مالِه شاةَ مُوكِّلِه، وأحدُ الزوجَين شاةَ الآخر عن نفسِه: فإنه لا يُجزئ في كلِّ هذه الصُّور عن الذابح؛ لأن الضمان بالذَّبح، فلم يتقدَّمْ ملكُه على وقت المباشرة بالاستناد، فلا يُجزِئ عنه، كذا في «الخلاصة»[3].

(هـذا)، أي: مـا ذُكـر من جـواز التضمين، (إذا ذبحهـا) ذلك الغيرُ (عن نفسه)، (وأمـا إذا ذبحهـا عـن مالكهـا، فـلا ضمـان عليه)؛ لـلإذنِ لـه في الذبـح دلالـةً، ولم يَملِكْهـا بنفـس الذبـح عـن مالكهـا، فيثبُـت على ملكـه، فتقع عـن أُضحِيتـه لوجود النية عند الشـراء.

وعلى هذا، «لو غلط كلُّ واحد من رجُلَين، فذبح أُضحيةَ صاحبِه: جاز، ويأخذ كلٌّ منهما أُضحيتَه، فإن كان قد أكَلا ثم علِمَا: فليُحلِّلْ كلُّ واحد منهما صاحبَه، وتُجزِئُهما، وإن تشاحَّا على ذلك: يضمن كلُّ واحدٍ منهما لصاحبه قيمةَ شاتِه،

---

(١) كذا في النسخ. وفي «الخلاصة»: «الغرماء».

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر: لو غصب أضحية غيره (٤/ ٣١٧).

(٣) «خلاصة الفتاوى» (٤/ ٣١٧).

وتصدَّق كلٌّ منهما بتلك القيمة إن كانت انقضَتْ أيامُ النحر»، «خلاصة»[١].

[مسألة: هل تتعيَّن الأُضحية إذا اشترِيت بنيَّتها؟]

(وهل تتعيَّن الأُضحية بالنيَّة؟) أي: بالشراء بنيَّة الأُضحية، وإلا فلا تتعيَّنُ بمجرَّد النية، كما قاله «قاضي خان» حيث عبارته: «لو كانت الشاةُ عنده، فأضمرَ بقلبه أن تكون أضحيةً: لا تصير أضحيةً في قولهم جميعا»[٢].

(قالوا: إن كان المشتري) للأضحية (فقيرًا، وقد اشتراها)، أي: الأضحية، (بنيَّتِها). أما لو لم يَشترِ، ونوى الأضحيةَ بالشاة الموجودة عنده في ملكه: فلا يجب عليه شيءٌ، «خلاصة»[٣] و«خانية»[٤].

(تعيَّنت) الشاةُ المُشتراة للأُضحية بمجرَّد النية عند الطحاوي، وقال خُوَاهر زاده: إنه ظاهرُ الرواية عن أصحابنا، انتهى. وأما عند الجمهور، لا تتعيَّن بالنية المجرَّدة وحدها، بل لا بد معها أن يقول بلسانه: وأُضحِّي بها[٥].

ونُقِل عن «الخزانة» أن المختار هو الأوَّل.

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر في الغلط (٤/ ٣١٦).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأضحية، فصل في صفة الأضحية (٣/ ٣٤٦).

(٣) عبارة «الخلاصة»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر في النذر (٣/ ٣١٨): «وأجمعوا أنها لا تصير واجبة بمجرد النية، بأن نوى أن يضحي بهذه الشاة، ولم يذكر بلسانه شيئا».

(٤) انظر: «فتاوى قاضي خان» (٣/ ٣٤٦). وهي العبارة المذكورة في الشرح آنفًا.

(٥) في «الخلاصة»: «عليَّ أن أُضحِّيَ بها». انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر في النذر (٤/ ٣١٩).

(فـ)إذا تعيَّنت الأضحيةُ المُشتراة لها من الفقير بما تقدَّم، (ليس له بيعُها) عند أبي يوسف، بل تكون كالوقف، وعندهما: يجوز بيعُها ويُكره. ولو اشترى بثمَنِها شاةً أُخرى: يتصدَّق بالفضل، كما في «الخانية»[(١)].

(وإن كان المشتري غنيًّا) يملك النصابَ فاضِلا عن حَوائجِه وإن لم يَنْمُ: (لم تتعيَّن) الأضحيةُ بالنية في الشراء؛ لأن الوجوب عليه بالشرع ابتداءً، لا بالشراء، فلم تتعيَّن به، بخلاف الفقير؛ لعدم الوجوب عليه شرعًا، «فلو أوجب الفقيرُ على نفسه أضحيةً بغير عينِها، فاشترى أُضحيةً صحيحة، ثم تعيَّبتْ عنده، فضحَّى بها: لا يسقُط عنه الواجب؛ لأن الواجب عليه أضحيةٌ كاملةٌ بالإيجاب[(٢)] من غير تعيينٍ، كالمُوسِر.

وعلى هذا الأصل: إذا ماتت المُشتراةُ للأضحية: فعلى المُوسِر مكانَها أُخرى، ولا شيءَ على الفقير، وكذا لو ضلَّت أو سُرِقت[(٣)]»، «زيلعي»[(٤)].

وفي «الخلاصة»: «الفقير لو سرقت شاتُه، ولم يَشترِ أُخرى: ليس عليه أُخرى، بخلاف الغنيِّ[(٥)]. وأما لو اشترى أُخرى، فإن وجد الأُخرى: يجب عليه أن يُضحِّيَ

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأضحية، فصل في صفة الأضحية (٣/ ٣٤٧).

(٢) كذا في النسخ، وفي «التبيين»: «بالنية».

(٣) وتمامه: «فاشترى أخرى، ثم ظهرت الأولى في أيام النحر: على الموسر ذبحُ إحداهما، وعلى المعسر ذبحُهما. وذكر الزعفراني في رجل اشترى شاة للأضحية، وأوجبها أضحية، فضلت منه، ثم اشترى مثلها، وأوجبها أضحية، ثم وُجدت الأولى، فإن أوجب الثانية إيجابا مستأنفا: فعليه أن يُضحِّي بهما، وإن أوجبها بدلا عن الأولى: فإن له أن يذبح أيهما شاء؛ لأن الإيجاب متحد، فاتحد الواجب. وهذا بناء على أصله: أن الفقير إذا اشترى شاة بنية الأضحية: لا تتعين لها عنده، حتى يجعلها بعد ذلك للأضحية بالإيجاب».

(٤) «تبيين الحقائق»، كتاب الأضحية، ما يضحى به (٦/ ٧).

(٥) فإنه يجب عليه أخرى.

بهما؛ لأن الوجوب عليه بالشراء مع النية، وقد تعدَّد، فيتعدَّد الوجوب، بخلاف الغنيِّ[١]، فإنه لا يجب عليه إلا تضحيةٌ واحدة، فإذا لم تتعيَّن الأضحيةُ من الغنيِّ: فله بيعُها وإقامةُ غيرِها مقامَها، سواء كانت خيرًا أو شرًّا من الأُولى، ولا يلزم التصدُّق بالفضل لو وُجد، وقال السرخسي: الأصحُّ عندي أن الغنيَّ والفقير في وجوب التصدُّقِ بالفضل سواء»[٢].

(والصحيحُ أنها)، أي: الشاة المُشتراة بنية الأُضحية، (تتعيَّن مطلقًا)، فقيرًا كان المشتري أو غنيًّا؛ لما في «الزيادات»: اشترى شاةً، فأوجبها: وجبت عليه، مُوسِرًا أو مُعسِرًا، قيل: معناه أوجبَها بلسانه، وقيل: أراد به اشتراها بنية الأُضحية. والتأويلُ الثاني يوافقُ تصحيحَ المُصنِّف هنا.

وما صحَّحه المصنف، قال بعضُهم[٣]: مخالفٌ لاتِّفاقِ الروايات؛ لما قاله في «الخلاصة»: «لو نذَر الأُضحية: تجب بالإجماع، وأجمَعُوا على أنها لا تصير واجبةً بمُجرَّد النية بلا شِراء، فلو كانت عنده، ونوى بها ذلك: لم تقَعْ عن الأُضحية. وبالشِّراء بنيَّة الأُضحية، إنْ[٤] المشتري غنيًّا: لا تجب عليه باتِّفاق الرِّوايات، حتى لو باعَها واشترى أُخرى بثمَنها، والثانيةُ شرٌّ من الأُولى: جاز، ولا يجب عليه شيء، وإنْ[٥] المشتري فقيرًا: ذكَر في «الشافي» أنها تتعيَّن بالنيَّة، والجمهورُ لا، إلا أن يقول

---

(١) فإن الواجب عليه بإيجاب الشرع، والشرع لم يوجب إلى واحدة.

(٢) النقل من مواضع متفرقة من «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر في النذر (٤/ ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠).

(٣) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٧٤).

(٤) أي: إن كان.

(٥) أي: إن كان.

بلسانه: عليَّ أن أُضحِّيَ بها؛ لأن نفس النية غيرُ مُوجِبة، ذكره الحلواني، وذكر خواهر زاده في ظاهر الرواية عن أصحابنا: تصيرُ واجبة، وهكذا ذكره الطحاوي»[١]، انتهى.

فعُلم منه أن تصحيحَه ليس على ما ينبغي، فليُتأمَّل.

وإذا تعيَّنت مطلقًا: (فيتصدَّق بها)، أي: الأضحيةَ المُعيَّنة بالنية المقارنة للشراء الغنيُّ والفقير، (بعد أيَّامِها حيَّةً)؛ لأنها تعيَّنت بالشراء لها، فلا يجوز أن يتصدَّق بقيمتها ولا لحمِها، وهذا على ما صحَّحه.

وأما على القول المتقدم، أعني: عدمَ التعيين في حق الغنيِّ، فيجوز أن يتصدَّق بعينِها وقيمتها، وأن يتصدَّق بلَحْمِها، وكذا الفقيرُ الناذِرُ للأضحية، فإنه كالغنيِّ، كما تقدم آنفًا.

وعلى هذا، لو ماتت المشتراةُ للتضحية أو سُرِقت: فعلى الغنيِّ أن يُقيمَ غيرَها مقامَها، بخلاف الفقير.

وهذا لا يتفرَّع على ما صحَّحه، ولذلك نشَأ استدراكُه عليه بقوله:

(ولكن له)، أي: يجب على الغني إذا تعيَّبت أو هلكت (أن يُقيمَ غيرَها مقامَها، كما في «البدائع»[٢] من الأضحية). وأما الفقير، فتسقُط عنه، كما لو كانت في وقتها.

---

(١) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية وفيما لا يجوز (٤/ ٣١٨_٣١٩).

(٢) قال فيه في كتاب التضحية، فصل في أنواع كيفية الوجوب (٥/ ٦٦): «وعلى هذا يخرج ما إذا اشترى شاة للأضحية وهو موسر، ثم إنها ماتت أو سرقت أو ضلت في أيام النحر، أنه يجب عليه أن يضحي بشاة أخرى؛ لأن الوجوب في جملة الوقت، والمشترى لم يتعين للوجوب، والوقت باق، وهو من أهل الوجوب، فيجب». وقال (٥/ ٧٦): «ولو اشترى أضحية وهي صحيحة، ثم اعورت عنده، وهو موسر، أو قطعت أذنها كلها أو أليتها أو ذنبها، أو انكسرت رجلها، فلم تستطع أن تمشي

والحقُّ أن هذا الاستدراك إنما هو مُتفرِّع على القول الأوَّل.

والحاصل أن الصحيح في هذه المسائل أن الفقير الناذِرَ للأضحية كالغنيِّ، لا تتعيَّن شاةُ الأضحية المُشتراة بنيَّتِها، فله أن يُقيمَ غيرَها مقامَها في أيامها وبعدها، وأن يتصدَّقَ بعينِها حيَّة، وبعد الذبح بقيمتِها، وإن أقامَ غيرَها مقامَها يتصدَّقُ بالفضل الغنيُّ والفقير. وأما الفقير فتتعيَّن في حقِّه، فإن شراها، وفاتَتْ أيامُها، ولم يذبح: تصدَّقَ بعينِها، وإن تعيَّبتْ عنده، ولو هلكت أو سُرقت: تسقُط عنه، وكذا لو ضلَّت. فإن وجدها بعد ذلك، وقد كان اشترى أُخرى: ذبَحهما وإن لم يَنْوِها عن الأُولى، وإلا لا.

هذا خُلاصةُ ما حرَّره «الزيلعي»[1]، وصاحبُ «الخلاصة»[2]، وشارِحُ «الوِقاية»[3]، وغيرُهم.

وإنما أَطلتُ الكلامَ لكثرةِ القيلِ والقالِ في هذا المقام، فاعتمِدْ ما حرَّرْتُه.

[الهَدايا كالضَّحايا في اشتراط النية]

(والهَدايا)، جمعُ هَدْي، وهو ما يُهدَى إلى الحرم من إبلٍ وبقرٍ وشاة، (كالضَّحايا) في اشتراطِ صحةِ النية على التفصيل السابق.

[العِتْقُ ليس بعبادةٍ وضعًا]

(وأما العِتْق)، يعني: الإعتاقَ الذي هو إثباتُ قُوَّةٍ شرعيةٍ لمملوكِه؛ إذ لا معنى لوصف العتقِ الذي هو تلك القوةُ بالعبادة، كما يدلُّ عليه قولُه: (فعندنا: ليس عبادةً

لا تجزئ عنه، وعليه مكانَها أخرى لما بينا، بخلاف الفقير».

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الأضحية (٦/ ٥).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأضحية، الفصل الرابع فيما يجوز من الأضحية، جنس آخر في النذر (٤/ ٣١٨-٣٢٠).

(٣) انظر: «شرح الوقاية»، كتاب الأضحية (٥/ ٩٠).

وضعًا)؛ إذ هي غيرُ فعل، أي: فلا تتوقَّف صحتُه على النية، قيل: وإن كان قربةً؛ لما بينهما من العموم والخصوص، فإن العبادة ما تُعبِّد به بشرط النيةِ ومعرفة المعبود، فتتوقَّف على[1] النية، والقُربةُ ما تُقرِّب به بشرطِ معرفة المُقرَّب إليه، فلا تتوقَّف عليها، فتُوجد القُربة بدون العبادة في الوقف والعِتق.

وفيه ما لا يَخفى.

(بدليلِ صحتِه)، أي: العتق، بمعنى الإعتاق، (من الكافر)، ولا عبادةَ له صحيحة؛ لعدم أهليته للنيَّة.

ثم إنه فرَّع على كونه ليس بعبادة قولَه: (فإنْ نوَى) المُعتِقُ المسلِم، بقرينة قوله: نوى، (وجهَ الله تعالى به)، أي: العتق، (كان) إعتاقُه بهذه النية (عبادةً مُثابًا عليها) ومندوبا إليها، لقوله عليه الصلاة والسلام: «من أعتقَ مُؤمِنًا في الدنيا أعتقَ الله بكلِّ عُضوٍ منه عُضوًا من النار»[2]، ولهذا استحسنوا أن يُعتِقَ الرجلُ العبدَ، والمرأةُ الأمةَ لتتحقَّق مُقابَلةُ الأعضاء بالأعضاء.

(وإن أعتقَ بلا نيةٍ أصلا: صحَّ الإعتاقُ)، كما يصِحُّ إعتاقُ المُكرَه والسَّكْران والهازِل، (و) لكن (لا ثوابَ له) على إعتاقه؛ لما تقدَّم من الحديث، ولا عقابَ عليه، فيكون مُباحًا.

وإنما يصِحُّ الإعتاق بلا نيةٍ (إذا كان) لفظُ العتق (صريحًا) لم يَستتِرْ المرادُ منه،

---

(١) في (ع) و(خ): (عليها).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب كفارات الأيمان، باب قول الله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، برقم (٦٧١٥)، ولفظه: «من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار، حتى فرجه بفرجه».

كـ: أنت حُرٌّ، أو عَتيقٌ، بأيِّ صيغةٍ كانت، فعلا أو وصفًا أو مصدرًا، كـ: حرَّرْتُكَ، أو أعتقتُكَ، أو حُرٌّ مُحرَّرٌ، أو عِتْقٌ، وكذا لو ناداه أو قال: هذا مَولاي.

وألفاظُ الصريح لا تحتاج إلى نية، فلو نوَى بقوله: هذا مولاي، غيرَ المُعتَق لا يُصدَّق قضاءً، وكذا ما أُلحِق بالصريح، كـ: وهبتُ نفسَك منك، فيعتق، قبِل أو لم يقبَلْ، نوَى أو لم يَنْوِ. ولو تلفَّظ بالعتق مُهجَّى، بأن قال: أنت ح ر، كان كنايةً، فيَعتِق بالنية، كذا قيل، قال السيِّدُ المُحشِّي: «وفيه تأمُّل»[1].

[اشتراط النية في كناية العِتق]

(وأما الكنايـة)، أي: كنايـةُ العتق، وهي ما استُتِر المـرادُ منـه، ويَحتمِل العتقَ وغيرَه، كـ: «لا مِلـكَ لـي عليك، أو لا سـبيلَ لـي عليـك، أو لا رِقَّ، وخرجتَ من ملكـي، وخلَّيـتُ سـبيلَك؛ لأن هذه تحتمـل نفيَ هذه الأشـياء بالبيـع والكتابة، كما يحتمـل العتقَ، وإذا نـواه تعيَّن.

وقولُـه لأمته: أطلقتُكِ، تَعتِـق، لا بـ: أنتِ طالـقٌ، أو طلَّقتُكِ، بخلاف الطلاق، فإنـه يقَـع بلفـظِ العتق بلا عكسٍ، فـإن إزالةَ ملـكِ الرقَبة يسـتلزم إزالةَ ملـك المُتعة بلا عكسٍ.

ولا يَعتِق بقوله: يا ابني، ويا بُنَيَّ، ويا بُنيَّة، ويا أخِي، ويا سيِّدي، ويا مالِكي؛ لأن النداء لاستحضار المُنادَى، فإن ناداه بوصفٍ يملك إنشاءه، كالحُرِّيَّة: كان

---

(١) «غمز العيون» (١/ ٧٥).

وفي هامش (خ) تعليق هنا: «قوله: وفيه تأمل، كتبنا عليه بالهامش ما نصه: لا وجه للتأمل؛ لما صرح به في «الدر» من أن تهجي الحروف في الطلاق والعتاق كناية، إن نوى يقع وإلا فلا، والتهجي أن ينطق بأسماء الحروف، كما في «حاشية الدر»، اهـ بحروفه، وأسماء الحروف أن يقول: أنت حاء راء، والمسمى: ح ر، تأمَّل وحرِّر.

تحقيقًا لذلك الوصف، وإن لم يملك إنشاءَه كان للإعلام المُجرَّد، لا لتحقيق ذلك الوصف، ولا بقوله: لا سُلطانَ لي عليك، ولا بقوله: أنت مثلُ الحُرِّ، بخلاف ما إذا قال: هذا ابني، للأكبر منه سِنًّا، أو الأصغر ثابتِ النسب، وأما غيرُ ثابتِه فيَعتِق وثبت نسبُه»، «درر»[1].

(فلا بُدَّ فيها)، أي: كنايته، (من النية)، أي: نيةِ العتق.

[حكم الإعتاق للصَّنَم أو الشيطان، ولمخلوقٍ غيرهما]

(وإن أعتقَ للصَّنَم أو الشيطانِ: صحَّ، و)إن (أثم) المُعتِق؛ لأن «الإعتاق هو الركنُ المُؤثِّر في إزالة الرِّقِّ، وصفةُ القربة لا تأثيرَ لها في ذلك»، «زيلعي»[2]. وكذا لو غلبَ على ظنِّه أنه إذا أعتقه يذهب إلى ديار الحرب، أو يرتدُّ، أو يخاف منه السرقة أو قطع الطريق: فإنه ينفُذ عتقُه ويأثَم.

(وإن أعتقَ لأجلِ مخلوقٍ غيرِهما)، أي: الصَّنَم والشيطان، (صحَّ، وكان العتقُ (مباحًا، لا ثوابَ ولا إثمَ)، كما هو شأنُ المباحات، فأقسامُه المذكورة ثلاثةٌ: مباحٌ ومندوبٌ وحرامٌ، وبقي أنه يكون واجبًا في المنذورات والكفَّارات.

(وينبغي) بحثًا منه، أي: يجب، (أن يُخصَّص الإعتاقُ)، أي: إباحتُه، (للصنم) أو للشيطان (بما إذا كان المُعتِق كافِرًا)، كما حمله عليه «القُهستاني»[3]، وبُحِث فيه أن المُصرَّح به عامٌّ.

وقولُه: (وأما المُسلِم)، فإنه (إذا أعتق لأحدِهما قاصِدًا تعظيمَه: كفَر)، مسلَّمٌ،

---

(١) «درر الحكام»، كتاب العتاق (٢/ ٣-٤).

(٢) «تبيين الحقائق»، كتاب الإعتاق (٣/ ٧١).

(٣) حيث قال: «فإنه فعل الكافرين». انظر: «جامع الرموز»، كتاب العتاق (١/ ٦٢٥٥).

ولا يلزم من إعتاقه للصنم تعظيمَه له[١] حتى يكونَ كافرا، على أن المقصود به بيان صحة العتق، وهو لا يستلزم إسلامَ المُعتِق.

(كما ينبغي أن يكون الإعتاقُ لمخلوقٍ مكروهًا)، لا مباحا، ومنه الإعتاقُ لفلانٍ الميت، فإنْ قُصِد به وجهُ الله: فلا كراهة[٢].

[التدبير والكتابة كالعتق]

(وأما التدبيرُ والكتابةُ، فكالعتق) في الأحكام المذكورة؛ لأنهما من توابعه، نحكمُهما كحكمه.

[اشتراط النية للجهاد]

(وأما الجهادُ)، وهو بذلُ الوُسْع والقتالُ في سبيل الله مُباشَرةً أو مُعاوَنةً، فمن أعظمِ العبادات[٣]؛ إذ به إعلاءُ الدِّين وحفظُ دماءِ وأموالِ المسلمين.

ثم هو فرضُ عينٍ إن هجَم العَدُوُّ، وإلا ففرضُ كفاية.

(فلا بدَّ له)، أي: لصحَّتِه أو للثواب عليه.

ولما كان الجهادُ أمرًا عظيمًا قلَّما يقع بلا أصلِ النية التي هي مبنى الصحة ومدارُ إبراء الذمة، وإنما الشأنُ في خلوص النية لنَيلِ الأجر العظيم المُوصِل إلى جنَّاتِ النعيم: فلذا اهتمَّ بشأنه فقال: (من خُلوصِ النية)، أي: النية الخالصة في إعزازِ كلمةِ الله وإذلالِ أعدائِه وصيانةِ هذه الأمَّة وأموالِهم.

---

(١) كما لو أعتق عبده لأجل تكسير الصنم، أو البول فوقه، أو إهانته. كذا في «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/٥٧/ب).

(٢) في (ع): (فحكمه حكمه)، بدل قوله: (فلا كراهة).

(٣) في هامش (ع) و(خ) و(م): (قال أحمد: لا أعلم شيئا بعد الفرائض أفضل من الجهاد. وقال إمامنا ومالك: لا شيء بعد الفرائض أفضل من العلم، ثم الجهاد، انتهى، منه).

[الوصية كالعتق، لا يُشترط لصحَّتِها النية]

(وأما الوصيةُ)، وهي تمليكٌ مضافٌ إلى ما بعد الموت، (فكالعتق)، لا يُشتَرط لصحَّتِها النيةُ؛ لأنها ليست بعبادةٍ وضعا، لصحتها من الكافر أيضا، (إن قُصِد) بها (التقرُّبُ) إلى الله تعالى بدَفْع حاجةِ الفقير ونحوِه من وجوه البِر، (ف) تصِحُّ (وله الثوابُ، وإلا)، وإن لم يُقصَد بها التقرُّب، (فهي صحيحةٌ فقط)، أي: ولا ثوابَ فيها.

واعلم أن المُوصِي إن كان عليه حقُّ الله تعالى، وله مالٌ: يجب عليه الوصيةُ به لتدارُكِ ما فرَّط في حياته، وإن كان عليه حقُّ العبد: فكذلك، وإن كان عليه حقُّ الله: فكذلك، إلا أنه يُقدَّم حقُّ العبد فيه على حقِّ الله تعالى في التنفيذ، وإن لم يكن له مالٌ ففي الأوَّل: لا تجب الوصية، بل يُستَحبُّ، فيجب على الورَثة تنفيذُها، بأن يَستقرِضَ شيئًا، فيُملِّكَه إلى الفقير، ثم يَستوهبَه منه، ثُمَّ وثُمَّ إلى أن تؤدَّى الفدية، ثم يُرَدُّ إلى المُقرِض، وكذا في الثالث، وفي الثاني: تجب الوصية باستبراء الورَثة والأقرباء من الغُرماء، ويُستحَبُّ لهم إرضاؤُهم، كما في «الحاوي».

وإذا لم يكن عليه حقوقٌ، فإن لم يكن له مالٌ: فلا تندُب له الوصية، وإن كان له مال: فهي بما دون الثُّلُث عند رضا الورَثة واستغنائِهم بما يُصيبُهم من الميراث، إلى وجوه الخير: مندوبةٌ، وإلى غنيٍّ معيَّنٍ من الأحباب مُباحٌ، وإلى المعصية مكروهةٌ، كما في «القهستاني»[1] فيما عدا الأخيرَين، إن قارنَتْ النيةُ تصِحُّ ويُثاب عليها، وإلا فتصِحُّ فقط، وفي المباح: تصِحُّ ولا يُثابُ عليها إذا لم يُرِدْ بها غرَضًا صالِحًا، أما إذا أُريد بها غرضٌ صالحٌ: فيُثاب، وفي الأخيرَين: تصِحُّ ولا يُثاب عليها، نوَى أو لم ينوِ.

---

(١) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الوصايا (٢/ ٦٧٥).

[الوقف ليس بعبادةٍ وضعًا]

(وأما الوقفُ)، وهو حَبْسُ العين على ملكِ الواقف والتصدُّق بالمنفعة، (فـ)لا يتوقَّف على النية، (ليس عبادةً وَضْعًا؛ بدليل صحتِه من الكافر)، فلو وقَف مَجُوسِيٌّ دارَه على أولاده وأولادِ أولادِه أبدًا ما تناسَلوا، ثم من بعدِهم على فقراء اليهود أو المَجوس: يجوز، ويجوز على فُقراء المَجوس ابتداء، «حاوي».

وفي «البحر»: «وأما الإسلام، فليس من شرطِه، فصحَّ وقفُ الذِّمِّيِّ بشرطِ كونِه قربةً عندنا وعندهم، كالوقف على أولاده، أو على الفقراء، أو فقراءِ أهل الذمة، فإن عمَّم: جاز الوقفُ على كلِّ فقيرٍ مسلمٍ أو كافر، وإن خصَّص فقراءَ أهل الذمة: اعتُبر شرطُه، كالمُعتزِليِّ إذا خصَّص أهلَ الاعتزال، ولو شرَط أن مَن أسلمَ من ولدِه أُخرج: اعتُبِر شرطُه أيضًا، كشرط المُعتزلي أن مَن صار سُنِّيًّا أُخرج»[١].

وفي «الحاوي»: «وقفُ المَجُوسيِّ على بيت النار، واليهوديِّ والنصراني على البيعة والكنيسة باطلٌ إذا كان في عهد الإسلام، وما كان منها في أيام الجاهلية مُختلَفٌ فيه، والأصحُّ: إن دخل في عقد الذمة لا يُتعرَّض له»[٢]، انتهى.

وفي «التجنيس»: «إذا وقف ضيعتَه على أولادِه وأولادِ أولاده، فإذا انقرَضُوا فعلى فقراء المسلمين: صحَّ، ولو قال: فإذا انقرضوا فعلى فقراءِ النصارى: لا يصِحُّ»، انتهى.

(وإن نوى) المُسلِمُ (به)، أي: الوقف، (القُربةَ فله الثوابُ)؛ لقوله ﷺ: «إذا

(١) «البحر الرائق»، كتاب الوقف (٥/ ٢٠٤).

(٢) «الحاوي القدسي»، كتاب الوقف، فصل: رجل وقف أرضا أو بستانا (١/ ٥٥٣).

مات ابنُ آدم: انقطَع عملُه إلا من ثلاثةِ أشياء: صدقةٍ جارية، أو علمٍ يُنتفَع به، أو ولدٍ صالحٍ يدعُو له»[1].

(وإلا)، أي: وإن لم يَنوِ به القربةَ، (فلا) ثوابَ له. وأما صحتُه، فلا تَتوقَّف عليها إلا في كناياته.

قال الحدَّاديُّ: «وألفاظُ الوقف: وقفتُ، وحبَسْتُ، وتصدَّقتُ، وأبَّدتُّ، وحرَّمت، فالثلاثةُ الأُوَل صريحٌ فيه، والباقي كناية[2]»[3].

[النكاح يُشترط فيه النيةُ للثواب، لا للصحة]

(وأما النكاحُ)، والمراد به هنا: الوطءُ المُترتِّب على العقد الصحيح بقرينة السياق، وقال شيخُ مشايخِنا: المرادُ به مطلقُ الوطء[4]، فيدخُل ما كان بعقدٍ أو ملكِ يمين.

[النكاح أفضلُ من التخلِّي للعبادة]

(فقالوا: إنه)، وإن كان عبادةً من وجه معاملةً من وجه، (أقربُ) رتبةً (إلى العباداتِ) المَحْضة، (حتى) قالوا: (إن الاشتغال به أفضلُ من التخلِّي)، التجرُّد، (لمحضِ العبادات) النافلة؛ لأنه سُنَّةٌ مُؤكَّدة، وهي أفضلُ من النافلة؛ للوعيد الوارِد على ترك السُّنَّة دونَها، ولأنه واظَب عليه عليه الصلاةُ والسلام مع الزيادة فيه، ولو

---

(١) رواه مسلم بنحوه في «صحيحه»، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، برقم (١٦٣١).

(٢) فلا يصح الوقف بها إلا بالنية.

(٣) «الجوهرة النيرة»، كتاب الوقف، قوله: «ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة ومحمد» (١/ ٣٣٥).

(٤) انظر: «كشف الخطائر» (ل/ ٦٠/ ب).

كان التخلّي أفضلَ لفعله، وما ثبت في حقِّه ثبت في حقِّ أُمَّتِهِ؛ إذ الأصلُ في الشرائع العُموم إلا أن يدُلَّ على الخصوصية دليلٌ، وهو مُنتفٍ هنا.

وأما مدحُه سبحانه وتعالى يحيى عليه الصلاةُ والسلام بقوله: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ [آل عمران: ٣٩]، فليس شريعتَنا، بل هو شرعُه، وشرعُ مَنْ قبلَنا شرعٌ لنا إذا لم يظهَرْ نسخُه، وظهورُ الناسِخ له بالدلائل المُتقدِّمة، ولأنه سببٌ مُوصِلٌ إلى ما هو أفضلُ من النوافل من صيانةِ النفس من ارتكاب المُحرَّم، وصيانتِها عن الهلاك لعدم النفقة والسُّكنى، ومن حُصول الولد، وهو أفضلُ من النوافل؛ لأنه عملٌ لا ينقطِع.

[النكاحُ عند الاعتدال سُنَّة مؤكَّدة]

(وهو)، أي: النكاح، (عند الاعتدال سُنَّة مُؤكَّدة)، وعند التَّوَقَان واجبٌ أو فرض، وعند خوفِ الجَوْر مكروهٌ، (على الصحيح)، وقيل: إنه عند الاعتدال مُستحبٌّ، وكثيرًا ما يتسامَحون في إطلاق المُستحَبِّ على السُّنَّة.

فإذا كان سُنَّةً عند الاعتدال فهو أفضلُ من التخلِّي للعبادات، (فيحتاج إلى النية لتحصيل الثواب)، لا للصحة؛ إذ لا ثوابَ بدونها.

(وهو)، أي: النية في النكاح، وذُكِّر باعتبار الخبر، يعني قوله: (أن يقصُدَ به)، أي: النكاح، (عفافَ نفسِه) عن الزنا، (وتحصينَها، وحصولَ الولد).

(وفسَّرنا الاعتدال في الشرح الكبير)، صفة كاشفة لبيان الواقع؛ إذ ليس له شرحانِ على «الكنز»، («شرحِ الكنز»)، المُسمَّى بـ«البحر الرائق»، قال فيه: «والمرادُ بحالة الاعتدال: القدرةُ على الوطء، والمهر، والنفقة، مع عدم الخوف من الزنا والجَور وتركِ الفرائضِ والسُّنَن، فلو لم يقدِرْ على واحدٍ من الثلاثة، أو خاف واحدًا

منها: فليس مُعتدِلا، فلا يكون سُنّةً في حقِّه، كما أفاده في «البدائع»»[١]، انتهى.

وقال فيه أيضًا: «وصفته: فرضٌ، وواجِبٌ، وسُنّةٌ، ومكروهٌ، وحرامٌ. أما الأوّل، فبأنْ يخافَ الوقوعَ في الزنا لو لم يتزوَّج، بحيث لا يمكنه الاحترازُ عنه إلا به؛ لأن ما لا يُتوصَّل إلى تركِ الحرام إلا به فهو فرضٌ. وأما الثاني، فبأن يخافَه لا كالحَيثيّة المذكورة، وبه يحصُل التوفيق بين قولِ من عبَّر عنه بالفرض ومن عبَّر عنه بالواجب، وكلٌّ من هذَين القسمَين مشروطٌ بشرطَين: الأوَّل: ملكُ المهر والنفقة، فليس كلُّ مَن كان عاجِزًا عنهما آثِمًا بتركِه، الثاني: عدمُ خوفِ الجَور، فلو تعارض خوفُ الوقوع في الزنا لو لم يتزوَّجْ وخوفُ الجَور لو تزوَّج: قدَّم الثاني، فلا افتراضَ، بل هو مكروهٌ؛ لأن الجورَ معصيةٌ مُتعلِّقة بالعباد، والمنعُ من الزنا من حقوق الله تعالى، وحقُّ العبد مُقدَّمٌ على حقِّه تعالى عند التعارُض[٢]. وأما الثالث، فعند الاعتدال. وأما الرابع، فعند خوف الجَوْر، بحيث لا يمكنه الاحترازُ عنه[٣]. وأما الخامس، فبأن يخافَ العجز عن الإيفاء بمُوجَبه»[٤]، انتهى.

[اشتراطُ النية في صريح النكاح وكنايته]

(ولم تكُنْ) النية (فيه)، أي: النكاح، (شرطَ صحتِه)، يعني: في صريحِه.

وأما في كنايته، فلا بد منها للصحة، فما كان لتمليك العين، كلفظِ البيع،

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب النكاح (٣/ ٨٦).

(٢) لاحتياج العبد وغنى المولى تعالى.

(٣) لأنه إنما شرع لمصلحة من تحصين النفس وتحصيل الثواب، وبالجور يأثم ويرتكب المحرمات، فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد.

(٤) «البحر الرائق»، كتاب النكاح (٣/ ٨٤).

والهبة، والشراء، والصدقة، ونحوِها، لا بد فيه من النية إذا لم يذكُر المهر، «زيلعي»[١] و«خانية»[٢].

وقولُه: إذا لم يذكُر المهر، يدلُّ على اشتراط القرينة الدالَّةِ على إرادة النكاح عند عدمِ النية، وأما عندها فلا.

وقال في «البحر» نقلا عن «المبسوط»: «ولا تُشترط فيه النيَّة، ذكر المهر أو لم يذكُره»[٣]، وهكذا ذكره في «فتح القدير» نقلا عن السرخسي، مُعلِّلا بأنه مجازٌ ينصرف إلى النكاح بلا نيةٍ أصلا، كما لو حلَف: لا يأكُل من هذه النخلة[٤]، وهذا يدلُّ على عدم اشتراط ذكر المهر عند عدم النية.

وقال في «الفتح»: «ولو طَلَب الزنا من امرأة، فقالت: وهبتُ نفسي منك، وقبِل الرجلُ: لا ينعقد النكاح؛ لأن الانعقاد بالهبة مجازٌ، فلا بد فيه من قرينة، ولا قرينةَ على إرادة النكاح. وكذا لو قال أبو البنت: وهبتُ بنتي منك لتَخدِمَك: لا ينعقد نكاحا، بخلاف ما لو قال: بعتُ بنتي منك، بحضرة الشهود؛ لأن عدمَ المَحلِّيَة للمعنى الحقيقي ـ وهو البيع ـ لأجل الحُرِّيَة توجب الحملَ على المجاز، فعدمُ القبول للمَحلية هو القرينةُ على المجاز، فيكتفي بها الشهود من غير زيادةِ قرينةٍ

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب النكاح، شروط النكاح وأركانه (٢/ ٩٨).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب النكاح، الفصل الأول فيما يتعلق به انعقاد النكاح (١/ ٣٢١).

(٣) انظر: «البحر الرائق»، كتاب النكاح (٣/ ٩٢).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب النكاح (٣/ ١٩٤ ـ ١٩٥). ذكر هذا، واستشكله، فقال: «ويشكل بأن الحكم بالمجاز يستدعي أمرين: أحدهما: انتفاء قرينة تدل على إرادة غير ذلك المعنى المجازي...، والآخر: وجود قرينة تفيد إرادة المعنى المجازي...»، ثم قال: «والظاهر أنه إذا لم يدل الحال، فلا بد مع النية من إعلام الشهود».

من ذكرِ المهرِ، أو إعلامِ الشهود، أو طلب الخِطبة، حتى لو كان المعقودُ عليه أمةً: احتيج إلى قرينة زائدة من ذكر المهر عاجِلا أو مُؤجَّلا، أو إعلام الشهود، كما لو قال: وهبتُ أمَتي منك، وقبِله الرجل، فإن كان الحالُ يدلُّ على النكاح [من إحضار الشهود وتسمية المهر مؤجَّلا أو معجَّلا: ينصرف إلى النكاح، وإن لم يكن الحالُ يدلُّ على النكاح][1]، فإن نوى وصدَّقه الموهوبُ له: فكذلك، وإلا ينصرِف إلى ملك الرقبة، كذا في «البدائع»[2]»[3].

فعُلم منه أن في الحُرَّة ينعقد النكاح بالقبول والهبة بلا حاجةِ تسميةِ مهرٍ أو إعلامِ شُهود أو طلبِ خطبة؛ لعدم قابِليَّة المحلِّ للمعنى الحقيقي، فينصرف إلى النكاح بالضرورة، إلا أن يوجد قرينةٌ على إرادةِ غيرِ معنى النكاح، كما في الصُّورتَين الأُولَيَين، بخلاف الأمَة، فإنه يحتاج فيها إلى زيادةِ قرينةٍ؛ لكون المحلِّ قابِلا للمعنى الحقيقيِّ.

وعُلم منه أن مرادَ مَن اشترط ذكرَ المهر عند عدم النية اشتراطُ وجودِ قرينةٍ مطلقا، من قَبيل ذكر الخاصِّ وإرادة العامِّ، ومرادِ من لم يشتَرِطْه عدمُ ذكرِ المهر بخصوصه، لا عدمُ اشتراط قرينةٍ أصلا، كيف، وإن عدم قابليَّة المحلِّ في الحُرَّة قرينةٌ لا يمكن إنكارُها.

ثم بقي الكلامُ فيما ذكره قاضي خان: «إذا قالت المرأةُ بمَحْضَر من الشهود: وهبتُ نفسي منك، على وجهِ النكاح، فقبِل الرجل: كان نكاحًا»[4]، فمرادُه أن لا يكون فيه قرينةٌ صارِفةٌ عن ذكر النكاح، كما في الصورتَين المُتقدِّمتَين، لا أن يكون

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ، ومستدرك من «فتح القدير».

(٢) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب النكاح، فصل: ركن النكاح (٢/ ٢٣١).

(٣) انظر: «فتح القدير»، كتاب النكاح (٣/ ١٩٤ ـ ١٩٥).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب النكاح، الباب الأول فيما يتعلق به انعقاد النكاح (١/ ٣٢١).

فيه ذكرُ المهر، أو إعلام الشهود، أو طلبُ الخطبة؛ إذ لا حاجة في الحُرَّة إلى شيء من هذه القرائن، بل مُجرَّدُ عدمِ قابليَّة المحلِّ للمعنى الحقيقيِّ قرينةٌ على النكاح عند عدم قرينةٍ صارِفةٍ عنه، فقولُ الحُرَّة ابتداءً أو بعد طلب النكاح: وهبتُ نفسي منك، يدلُّ على وجه النكاح، فلو قَبِل الرجلُ ينعقد بلا زيادةِ قرينة.

هذا، وقال قاضي خان: «لو قالت المرأةُ: وهبت نفسي منك، فقال الرجل: أخذتُ، لا ينعقد النكاح»[1]، انتهى؛ لأن «أخذت» ليس قبولا للعقد في باب النكاح.

[عقدُ النكاح مع الهزل، وبلفظٍ لا يُعرَف معناه]

ثم إنه أيَّد عدمَ كون النية شرطًا لصحة النكاح بقوله: (قالوا: يصِحُّ النكاحُ مع الهَزْل)، مع أنه لا نيةَ للهازِل، وكذا قالوا: يصِحُّ بالإكراه، (لكن قالوا: لو عقَد) النكاحَ (بلفظٍ لا يعرف) العاقدُ (معناه: ففيه اختلافٌ) بين المشايخ، (والفتوى على صحَّتِه)، أي: العقد المذكور، سواء (علِم الشاهدُ معناه)، أي: معنى ذلك اللفظ الذي وقع به العقدُ، (أو لا) يعلم الشهودُ معناه، (كما في) الفتاوى («البزازية») للإمام محمد بن محمد الكردري.

قال فيها: «لُقِّنتْ المرأة بالعربية: زوَّجت نفسي من فلان، ولا تَعرِف ذلك، وقال فلان: قبِلتُ، والشهودُ يعلمون أو لا يعلمونُ: صحَّ النكاح، قال في «النصاب»: وعليه الفتوى، وكذا الطلاق، وقال الأوزجندي: [لا، لأنه كالطوطي[2]، وسيأتي][3]،

(١) «فتاوى قاضي خان» (١/ ٣٢١).
(٢) أي: الببَّغاء.
(٣) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ، مستدرك من «البزازية».

وعليه التعويل»[١]، انتهى. وفي «الخلاصة»: «قيل: لا يصِحُّ، كما في البيع»[٢].

ومثلُ هذا في جانب الرجل إذا لُقِّنه، وهو لا يعلم معناه.

والأصلُ فيه: أن العلم بمضمون اللفظ إنما يُشتَرط لأجل القصد والإرادة، وكلُّ لفظٍ يستوي فيه الهزلُ والجِدُّ لا يشترط فيه العلمُ بمضمونه، بخلاف البيع ونحوه مما لا ينعقِد بالهزل.

قال السيِّد المُحشِّي: «وهذا بناءً على أن فهمَ الشاهدَين ليس بشرط، وصحَّحه في «الخلاصة»، والمُعتمَد أنه شرطٌ، كما اختاره في «الخانية»، وفي «الجوهرة»: يُشترط السَّماع والفهم»[٣]، انتهى.

قال بعضُهم: هذا إذا لم يكونا يعلمان أن هذا اللفظ ينعقِد به النكاح. وأما إذا علِما ذلك، ولم يعرفا معناه: فلا شكَّ أنه يصِحُّ به النكاح.

[اشتراطُ النية في سائر القُرَب لحصول الثواب]

(**وعلى هذا**)، أي: ما ذُكر من أن النكاح يحتاج إلى النية في كونه قُربةً، (**سائر القرب**)، أي: باقيها، (**لا بد فيها من النية**) لكونِها قُربة.

ثم لما كانت القُرَبُ مُتكثِّرةً، والتفاصيل باشتراط الصحة وعدمِها في كلٍّ منها مُشكِلٌ قد يَخفَى، كما في الوضوء ونحوه، فإنه وسيلةٌ إلى العبادة، ومثل الإيمان والأذان، فإنه عبادةٌ ولا يشترط فيه النية، وتمييزُ ذلك بلا تصريح من السلف مُشكِلٌ أيضًا: اختار المُصنِّف الطريقَ الأسلم منها، فقال:

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب النكاح، الفصل الأول في الآلة (٤/ ١٠٩).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب النكاح، الفصل الأول في جواز النكاح (٢/ ٤).

(٣) «غمز العيون» (١/ ٧٧).

[حكم تعليم العلم وتعلُّمه والإفتاء والتصنيف]

(بمعنى توقُّف حصولِ الثواب على قصدِ التقرُّبِ بها إلى الله تعالى من نَشْر العلم)، بيانٌ للقُرَب، (تعليمًا وإفتاءً وتصنيفًا)، وكذا التعلُّم؛ إذ هو بقدرِ ما يحتاجه لدينِه فرضُ عينٍ، والزيادة عليه لنفعِ الغير فرضُ كفاية، والتبحُّر في الفقه مندوبٌ، ولا شك أن الثواب في الكل يتوقَّف على تصحيح النية، وأما الصحةُ فلا يتوقَّف عليها، وذلك بأن يقصد به وجهَ الله تعالى والدار الآخرة، لا الدنيا، وإذا لم يقدر على تصحيحِها ففرضُ العين لا يترك لا محالة، وأما الآخَران، فالتعلُّم فيهما أفضلُ من الترك؛ لأنه إذا تعلَّم العلم يُرجَى أن يُصحِّح العلمُ نيَّتَه، كما قيل: طلبنا العلمَ لغير الله، فأبَى أن يكون إلا لله.

ثم التعليم قد يكون حرامًا، ومكروهًا، ومباحًا، كما يأتي من المصنِّف، وأحكامُ التعليم تُعلَم بالمُقايَسة عليه، إلا أنه لا يكون فرضَ عين، وأعلى أحكامِه أن يكون فرضَ كفاية.

والإفتاء أخصُّ من التعليم؛ لأنه يختصُّ بالشرعيات، فأعلى أحكامِه أن يكون فرضَ كفاية.

وأما التصنيف، فإن كان في الشرعيَّات: ينبغي أن لا يَتجاوَزَ الندب؛ إذ السلفُ قد قضَوا منه الوَطَر.

[القضاء وإقامة الحدود يتوقَّف ثوابُها على النية]

(وأما القضاء) بالحقِّ والحكم به، (فقالوا: إنه من العبادات)، بل قالوا: إنه، بالحقِّ، من أقوى الفرائض وأفضلِ العبادات بعد الإيمان بالله، (فالثوابُ عليه)، وكذا على تقلُّده، (يتوقَّف عليها)، أي: النية. «أما تقلُّده ففرضُ عينٍ إن تعيَّن، وإلا

فمكروهٌ إن خاف الحَيفَ والجَور، وإلا فلا بأس به»، «ملتقى»[١]. وأما الصحة، فلا يتوقف عليها.

(وكذا) يتوقَّف على النية لتحصيل الثواب (**إقامةُ الحدود والتعازير، وكلُّ ما يتعاطاه الحُكَّام والوُلاة**) مما فيه مصالحُ دِينيَّة أو دُنيويَّة يتوقَّف على النية للثواب؛ لأنه يرجع في الكل إلى الأمر بالمعروف أو النهي عن المُنكَر، وهو إن كان المأمورُ به فرضًا، أو المَنهيُّ عنه حرامًا، ففرضُ كفاية، وإلا فسُنَّة أو مندوب، والكلُّ مما يُثاب عليه بخلوص النية.

[الثواب على تحمل الشهادات وأدائها يتوقف على النية]

(**وكذا تحمُّل الشهادات وأداؤُها**) يتوقَّف على النية؛ لأنه من العبادات، وهو فرضُ عينٍ إن تعيَّن له، وإلا فمندوب؛ لأنه من التعاوُن على البِرِّ، و«كذا الإشهادُ على المُداينة والبيع؛ لأنه إما فرضٌ أو مندوب[٢]»، كما في «الخلاصة»[٣].

وفي «التنوير» و«شرحه»: «ويجب أداؤُها بالطلب، لكن بشرط عدالةِ قاضٍ، وقُربِ مكانه، وعلمِه بقبوله، أو بكونه أسرعَ قبولا، وطلبِ المُدَّعِي، لو في حق العبد[٤]، إن لم يوجَدْ بدلُه، أي: الشاهد؛ لأنها فرضُ كفايةٍ تتعيَّن لو لم يكن إلا شاهدان لتحمُّلٍ أو أداء، ويجب الأداءُ بلا طلبٍ لو الشهادةُ في

---

(١) انظر: «الملتقى» مع «مجمع الأنهر»، كتاب القضاء (٣/ ٢١٥ ـ ٢١٧).

(٢) لأن بدونه يخاف تلف المال، وفي تلف المال تلف الأبدان، إلا إذا كان شيئا حقيرا لا يخاف منه التلف، كدرهم ونحوه، كذا في «الخلاصة».

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، بداية كتاب الشهادات (٤/ ٤٩).

(٤) أي: لو كان أداء الشهادة مطلوبا لحق العبد.

حقوق الله تعالى، كطلاق امرأةٍ وعتقِ أمة، وسَتْرُها في الحدود أولى»[١].

[المباحات تصير من أعمال الآخرة بالنية]

(وأما المباحاتُ)، فلا تفتقِر إلى النية إلا إذا قُصد الثواب عليها؛ لأنها (تختلف صفتُها باعتبار ما قُصِدت لأجله، فإذا قُصد بها التقوي على الطاعات، أو) قصد بها (التوصُّل إليها)، أي: الطاعات، (كانت) تلك المباحاتُ المقصودُ منها ذلك (عبادةً)، وخرجت عن الإباحة بالقَصْد، فتحتاج إلى النية للثواب.

(كالأَكْل) بقدرِ الشَّبَع أو فوقَه بقصد الصوم أو إكرامِ الضيف، وكذا الذبح للضيف سُنَّةُ الخليل عليه الصلاة والسلام، (والنومِ)، يصير عبادةً بالقصد، (واكتسابِ المال) الحلال فاضِلا عن قدر الكفاية لنفسه وعياله وقضاءِ ديونه، (والوطء) الحلال، فإنهما مباحان؛ إذ يصيران عبادةً إذا قُصد بهما التوصُّل إلى الطاعات، بأن يقصِدَ بالمال التصدُّقَ على الفقراء أو إعانةَ الضعفاء وصلةَ الأرحام وزيارةَ البيت المُكرَّم وغير ذلك، وبالوطءِ كفَّ النفس عن الوقوع في الحرام وقضاءِ حقِّ الزوجة وحصول الولدِ الصالح؛ لأنهما يصيران بذلك عبادة.

فالمباحاتُ تصير من أعمال الآخرة بالنية.

وأما السُّنَن والمندوبات، فتفتقر إليها في إيقاعِها طاعةً ليُثابَ عليها.

وأما الواجبات، فما كان عبادةً يفتقِر إليها، وما لم يكن منها عبادةً فلا يفتقر إليها، كقضاءِ الديون ورَدِّ المغصوب؛ لأن المقصود منها ومن سائر المعاملات إيصالُ النفع إلى الآدمي.

---

(١) «الدر المختار»، بداية كتاب الشهادات (ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤).

ثم إن المُصنِّف لما التزم بيانَ أحوالِ النية باعتبار كونِها موقوفًا عليها للصحة أو للثواب أو لهما، فبيَّن أوَّلا أحوالها بالنسبة إلى العبادات المحضة بخصوصها، ثم بالنسبة إلى ما يكون عبادةً من وجه معاملةً من وجه، ثم بالنسبة إلى القُرَب على وجه العموم، وذيَّله ببعضِ جُزئيَّاتِه، ثم بالنسبة إلى المباحات: أراد أن يُبيِّن ما يتوقَّف عليها من المعاملات، وهي وإن كانت داخلة في المُباحات إلا أن البحث عنها من حيث التوقُّف على الصحة، فقال:

[البيع بصيغة المضارع يتوقف على النية]

(وأما المعاملاتُ)، فأنواعٌ، **(فالبيع)** منها **(لا يتوقَّف عليها)**[1]، أي: النية للصحة، **(وكذا الإقالة والإجارة)**؛ لأنهما في حكم البيع، **(لكن)** عدمُ توقُّفها على النية إذ **(قالوا: إنْ عقَد البيع بـ)**لفظِ **(مضارع)**، بائعًا كان أو مشتريا، **(ولم يُصدِّر)** المضارع **(بـ«سوفَ» والسين)**، وأما المُصدَّر بهما فلا ينعقِد به البيع، بل هو وَعْدٌ من البائع ومُساوَمةٌ من المشتري، **(توقَّف)** العقدُ لصحته **(على النية)**؛ لاحتمال الحال والاستقبال، **(فإن نوى)** البائعُ أو المشتري **(به)**، أي: بالمضارعِ المعنى المُصدَّرَ بهما، **(الإيجابَ)**، هو ما يصدُر من المتعاقِدَين أوَّلا، بائعًا كان أو مشتريًا، للحال: **(كان بيعًا)** صحيحا، **(وإلا)**، أي: وإن لم ينوِ به الحال، سواء نوى الاستقبالَ أو لم

---

(١) في هامش (ع) و(م) و(خ): (وفي «شرح» شيخ مشايخنا: أنه لا يتوقف عليها، أي: على النية، يعني: نية الخير من جهة الثواب عليه، وإلا فقد ذكر في «البحر» عن «فتح القدير» أنه لا يثبت بمجرد اللفظ بلا نية، فلا يثبت بلفظ البيع حكمُه، ولا فرق بين «بعتُ» والبيع في توقُّف الانعقاد به على النية، ولذا لا ينعقد بلفظ «بعت» هزلا، انتهى. قال: ولذا صح البيع بالتعاطي لوجود معنى التمليك والتملك، وهو النية، وقالوا: لو اشترى الأسير الحربي من دار الحرب بلفظ البيع لا يكون بيعا، ولا له حكم البيع؛ لعدم المعنى، وهو النية»، انتهى). انظر: «كشف الخطائر» (ل/ ٦٩/ أ).

بنوِ شيئًا: (لا يكون بيعا، بخلاف صيغة الماضي)، فإنها صريحةٌ في البيع شرعًا، (فالبيع بها لا يتوقَّف على النية).

(وأما المُضارع المُتمحِّض للاستقبال، فهو كالأمر، لا يصِحُّ البيع به، ولا[1] بالنية)، أي: نية الحال.

ويُفهم منه أن المضارعَ المُتمحِّض للحال يحتاج إلى النية كـ«أبيعُكَ الآن»، وكلامُه صريحٌ في أن الأمر لا يصِحُّ بنيةِ الحال، وهو مُخالِفٌ لما يُفهم من «التحفة» من أنه «إذا كان بلفظَين يُعبَّر بهما عن المستقبل، إما على سبيل الأمر أو الخبر، من غير نية الحال: فإنه لا ينعقد[2]، مثل أن يقول البائع: اشتَرِ هذا العبدَ بألفٍ، ويقول المشتري: اشتريتُ، أو يقول البائع: أبيعُ منك هذا العبدَ بألفٍ، ويقول المشتري: اشتريتُ»[3]، انتهى[4].

«وفي «النهر»: «إن الأمر لا ينعقد به البيع إلا إذا دل على الماضي، كـ: خُذْ هذا بكذا، فقال: أخذته، فإنه كالماضي، إلا أن استدعاء الماضي سَبْقَ البيع بالوضع، وهذا بطريق الاقتضاء»[5]»، «سيد»[6]، كما لو قال: خُذْ هذا العبدَ بألفٍ، فقال: فهو حُرٌّ، يثبُت «اشتريت» اقتضاءً، ويصير قابِضًا، ولو قال: هو حُرٌّ، أو وهو حُرٌّ لو أنا آخذه، لا يكون بيعًا[7].

---

(١) في (ع): (إلا).

(٢) أي: البيع.

(٣) «تحفة الفقهاء»، كتاب البيوع، باب الشراء والبيع (٢/ ٣٠).

(٤) في هامش (م): «فقد أفهم قوله: من غير نية الحال، أنه ينعقد بالأمر إذا نوى الحال»، اهـ.

(٥) «النهر الفائق»، كتاب البيوع (٣/ ٣٣٩ _ ٣٤٠).

(٦) «غمز العيون» (١/ ٨٠).

(٧) ذكر صاحب «كشف الخطائر» الفرق بين الجوابين، فقال: «وفي «التجنيس المزيد»: رجل قال =

«وفي «الهداية»: «المُعتبَر في هذه العقود هو المعنى؛ ألا ترى إلى ما قالوا: لو قال: وهبتُكَ أو وهبتُ لك هذه الدارَ بألفِ درهم، أو قال: هذا العبدَ بثوبِك هذا، كان بيعًا إجماعًا، ولو قال: أبعتني عبدَك هذا بألفٍ؟ فقال: نعم، فقال: أخذتُه، فهو بيعٌ لازم، فوقعت كلمةُ «نعم» إيجابا، وكذا يقع قبولا فيما لو قال: اشتريتُ منك هذا بألف، فقال: نعم»، كذا في «شرح» شيخ مشايخِنا[١].

(وقد أوضَحناه)، أي: ما ذُكر، (في «شرح الكنز»)، قال فيه: «إن البيع ينعقد بالماضي بلا نية، وبالمضارع بالنية على الأصح»[٢]، ثم قال: «وإنما احتِيجَ إليها، مع كونه حقيقةً في الحال عندنا على الأصح، لغلبة استعماله في الاستقبال حقيقةً أو مجازًا، وهو المرادُ بقول بعضِهم: إنه ينعقد في المستقبل بالنية»[٣]، ثم قال نقلا عن «التتمة»[٤]: «إنما يحتاج المضارعُ إلى النية إذا لم يكن أهلُ البلد يستعمِلون المُضارعَ للحال، بل للوَعْد والاستقبال، فإن كان كذلك[٥]، كأهل خوارزم، لا يحتاج إليها»[٦]، انتهى.

قيل عليه: «إن النية تعمل في المُحتمَلات، لا الموضوعات الأصلية، والمضارع

= لآخر: بعتك عبدي بألف درهم، فقال الآخر: هو حر، لا يكون حرا؛ لأن قوله: هو حر، ليس بجواب لإيجابه، فلم يثبت الملك، فلا يعتق. ولو قال: فهو حر، عتق العبد، وعليه ألف درهم؛ لأن قوله: فهو حر، جواب لإيجابه، فثبت الملك، فيثبت العتق، ووجب عليه ألف درهم».

(١) كشف الخطائر (ل/ ٧٠/ ب).

(٢) «البحر الرائق»، كتاب البيع، أنواع البيع (٥/ ٢٨٥).

(٣) «البحر الرائق» (٥/ ٢٨٥).

(٤) كذا في النسخ، وفي «البحر الرائق»: «القنية».

(٥) أي: فإن كان أهل البلد يستعملون المضارع للحال.

(٦) «البحر الرائق»، كتاب البيع، أنواع البيع (٥/ ٢٨٥).

عند الفقهاء حقيقةٌ في الحال، فلا يحتاج إلى النية ولا ينعقِد به للاقتصار به على مَوْرِدِه، وهو الأثر، وهو قد ورد بلفظ الماضي، ولا يقال: إنه، وإن كان حقيقةً في الحال، إلا أن النية لدَفْعِ المحتمل فيه، وهو العدة، لا لإرادة الحقيقة؛ لأن المشهور أن المجاز يَحتاج إلى ما ينفي إرادةَ الحقيقة، لا أن الحقيقة تحتاج إلى ما ينفي[1] إرادةَ المجاز، على أنه دافعٌ للمعقول دون الأثر»، «عناية»[2]، انتهى.

وللبحث فيه مجالٌ، فتأمَّل.

[حكم البيع مع الهَزْل]

ثم استدلَّ على أن النية لا تُشترَط لصحة البيع بقوله: (**وقالوا: لا يصِحُّ البيعُ مع الهَزْل؛ لعدم الرضا بحُكمه**)، أي: البيع، وهو ثبوتُ الملك للمشتري، (**معه**)، أي: الهزل، و**لأن الهزل يُنافي الرضا بالحكم واختيارَه**، وإن لم يُنافِ الرضا بمُباشَرة السبب واختيارِه إياه؛ لأن الهازل يتكلَّم بما هزَل به عن اختيارٍ ورضًا، مثل خيار الشرط، **لكن شرط تحقُّق الهزل في العقد أن يكون صريحُه مشروطًا باللسان**، مثل أن يقول: أبيعُ هازِلا، ولا يُكتفَى بدلالة الحال، وليس ذكرُه مُتَّصِلا بالعقد شرطا، بخلاف خيار الشرط.

هذا إذا هزَلا في أصل العقد. فلو اتفقا على الجِدِّ فيه، لكن تواضَعَا على البيع بألفَين على أن أحدَهما هَزْل، فإن اتفقَا بعده على الإعراض عن المُواضَعة: فالبيعُ صحيحٌ والثمنُ ألفان، وإن اتفقا على أنه لم يَحضُرْهما شيءٌ عند العقد، أو اختلفا في البقاء والإعراض: فالعقدُ صحيحٌ، وكذا التسمية، والهَزْل باطلٌ في الصورتَين

---

(١) كذا في «العناية»، وفي النسخ: «إلى نفي».

(٢) العناية (٦/ ٢٥٠).

عند أبي حنيفة، فالبيع بألفَين، وفي رواية عنه: ينعقِد بألفٍ، والهزلُ باطلٌ في الألف الأُخرى، وهو قولُهما، ووجه الطرفَين مُصرَّحٌ به في «البزدوي» و«التوضيح» و«شرحِه» من باب الهزل[1].

[صريحُ الهبة لا يتوقَّف على النية، ولو على وجه المِزاح]

(**وأما الهبة، فلا تتوقَّف على النية**)، يعني: فيما يكون صريحًا فيها، وأما كنايتُها كـ: حمَلتُكَ على هذه الدابة، فيحتاج إليها، كما في «الزيلعي»[2] و«الدرر»[3]، (**لما قالوا: لو وهَب**) غيرَه (**شيئًا**) حالَ كونِه (**مازِحًا**)، أي: هازِلا، (**صحَّت، كما في «البزَّازية»**)، قال فيها: «قال لآخَر: هَبْ لي هذا، لشيءٍ على وجهِ المِزاح، فقال: وهبتُ، فقبِله وسلَّم: جاز»[4]، انتهى.

---

(١) في هامش (ع) و(خ) و(م): «وفي «البزازية» و«الخلاصة»، قال له: إن الناس يشترون منك هذا الثوب بألفي درهم، فقال: بعته منك بألف، قال المشتري: اشتريت بها، صح إن لم يكن على طريق الهزل. وإن اختلفا في الجد والهزل: فالقول لمُدَّعي الهزل، فإن أعطاه شيئا من الثمن: لا يسمع دعوى الهزل، انتهى. ومثلُه بيع التلجئة، وهو إما أن يكون في نفس البيع، مثل أن يخاف على سلعته ظالمًا أو سلطانا، فيقول: أنا أُظهِر البيع، وليس ببيعٍ حقيقة، وإنما هو تلجئة، ويُشهِد على ذلك، ثم يبيعها في الظاهر من غير شرط، قال الإمامان: العقد باطل، وعن الإمام: العقد جائز؛ وإما أن يكون في البدل، بأن يتفقا على ألفٍ في السِّرِّ ويتبايعا على ألفَين في الظاهر، قالا: الثمنُ ثمنُ السِّر، وعن أبي حنيفة: أنه ثمنُ العلانية، وإما أن يكون في الثمن، بأن اتفقا في السِّرِّ على ألف درهم، وفي العلانية على مائة دينار، قال محمد: القياس أن يبطل العقد، وفي الاستحسان: يصح، ويثبت لهما الخيار في هذا البيع؛ لأنهما لم يقصدا زوال الملك، فصار كشرط الخيار لهما، فيتوقف على إجازتهما، والقول قول منكر التلجئة، كذا في «شرح» شيخِ مشايخِنا». انظر: «كشف الخطائر» (ل/ ٧٠/ ب ـ ل/ ٧١/ أ).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الهبة (٥/ ٩١، ٩٣).

(٣) انظر: «درر الحكام»، بداية كتاب الهبة (٢/ ٢١٧).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الهبة، الجنس الثاني في هبة الدين، نوع في هبة المهر (٦/ ٢٣٥).

وهكذا في «الخانية»[1] و«الخُلاصة»[2].

وهذا مبنيٌّ على أنَّ تعلُّقَ الجارِّ في قوله: على وجهِ المِزاح، بـ«هب»، وهو ممنوعٌ، بل هو مُتعلِّقٌ بـ«قال»؛ إذ لو تعلَّق به لزِم جوازُ الهبة بلا شرط الرضا، وقد صرَّح في «الخلاصة» و«البزَّازية» بخلافه، وسيُصرِّح به المُصنِّف، وقد تقرَّر في الأصول أن الهزلَ في المِزاح يُعدِمُ الرضا بالحكم، فلا يصِحُّ تعلُّقُه به، وتعلُّقُه بـ«قال» يدلُّ على طلب الهبة مازِحًا، ولا يلزَم منه وقوعُ الهبة مازِحًا، وبه ظهر فسادُ ما في «القهستاني» من جوازِ الهبة هَزْلًا[3]، ومَنْشَؤُه ما ذكرناه من عبارة «البزَّازية».

قال السيِّدُ المُحشِّي: «وفي «الخانية» ما يؤيِّد ما فهِمَه المُصنِّف، قال: وعن عبد الله بن المبارك أنه مرَّ على قوم يضربون الطُّنبور، فوقف عليهم وقال: هبُوه منِّي حتى ترَوا كيف أضرِبُه، فدفَعُوه إليه، فضرَبه على الأرض وكسَره، وقال: رأيتُم كيف أضرِبُ، قالوا: أيُّها الشيخُ! خدَعْتَنا، وإنما قال ذلك احترازًا عن قول أبي حنيفة: إن كسرَ المَلاهي يُوجب الضمانَ»، انتهى[4].

قيل: وفيه بحثٌ؛ لأنه لا دليل على أنه مزَح في الهبة، بل ظاهرُ طلبِه الجِدِّيَّة، فأجابوه بها. غايتُه: أنه وعدَهم أن يضرِبَ وأرادَ الكَسْر، وأفهمَهم أنه

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصيد والذبائح (٣/ ٢٦٣).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الهبة، الفصل الأول في جواز الهبة، الجنس الثاني في هبة الدين، ما يتصل بهذا هبة المهر (٤/ ٣٩٥).

(٣) قال: «ويدخل فيه ما يكون على وجه المزاح». انظر: «جامع الرموز»، كتاب الهبة (٢/ ١١١).

(٤) أي: كلام «قاضي خان». انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الهبة، فصل فيما يكون هبة وما لا يكون هبة (٣/ ٢٦٥). قال فيه: «وهذا دليل على ما مر أن هبة المازح جائزة».

أرادَ مثلَ ضربِهم، فلما وهبُوه وملَكها تصرَّف فيها بما أراد»[١].

وفي «الولوالجية»: «قال: هَبْ لي، على وجهِ المِزاح، فوهَب وقبِل وسلَّم: جاز؛ إذ المَزْح إنما وقَع في طلبِ الهبة، ثم وقعت هي بلا مزح ظاهرًا ومُستجمِعةً شرائطَها، والظاهر يَكفِي في مثل ذلك»[٢]، انتهى.

والحاصل أنه لا تجوز الهبة مَزْحًا، مثل البيع؛ لعدم الرضا المشروط في الهبة.

[الهبةُ لا تصِحُّ بدون الرضا، كما في التلقين والإكراه]

(ولكن لو لُقِّن)، ماضِي مجهولٌ من التلقين، أي: الواهِبُ، (الهبةَ)، كما لو قال لامرأته: قُولِي: وهبتُ مَهري منك، وهي لا تُحسِن العربية، (ولم يَعرِفْها)، أي: لم يعرف ذلك المُلقَّنُ معناها، (لم تصِحَّ) الهبة، (لا لأجل أن النية شرطُها) ولم توجَد، (وإنما هو)، أي: عدم الصحة، (لفَقْدِ شرطِها)، أي: الهبة، (وهو الرِّضا). هذا يُنافي ما تقدَّم من جوازها مِزاحًا؛ إذ المِزاح يُنافي الرضا.

(وكذا الحكمُ لو أُكره عليها)، أي: الهبة، (لم تصِحَّ)؛ لعدم الرضا، لا لأن النية شرطُها.

[الطلاق والعِتاق لا يتوقَّفان على الرِّضا]

وذلك (بخلاف الطلاق والعتاق)، كما لو قال له: قُلْ: طلَّقتُ امرأتي، أو أعتقتُ عبدي، ولم يعرِفْ معناهما: وقَعَا، (فإنهما يَقعَان بالتلقين ممَّن لم يعرِفْهما)، كالذي لا يُحسِن العربية؛ (لأن الرضا) بالحكم (ليس بشرطِهما)، أي: الطلاق والعتاق، فلا يتوقَّفان عليه.

---

(١) «غمز العيون» (١/ ٨٠ ـ ٨١). قال: «وهو إمام جليل القدر في الزهد والعلم، له في ذلك مؤلفات، ما يظن به الاكتفاء بالمزاح، والله تعالى أعلم».

(٢) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الهبة، أوائل الفصل الثاني فيما تجوز الهبة (٣/ ١١٨).

قال في «البزازية»: «لقَّنه الطلاقَ بالعربية، وهو لا يعلم، أو العتاقَ، أو التدبيرَ، أو لقَّنها الزوجُ الإبراءَ عن المهر أو نفقةَ العِدَّة بالعربية، وهي لا تعلم، قال الفقيه أبو الليث: لا تقع ديانةً، وقال مشايخ أوزجند: لا يقع أصلاً؛ صيانةً لأملاك الناس من الإبطال بالتلبيس، وكما لو باع أو اشترى بالعربي، وهو لا يعلم.

وبعضٌ فرَّقُوا بين البيع والشراء، والطلاقِ والعتاق والخُلْع والهبة، باعتبار أن للرضا أثرا في وجود البيع، لا الطلاق، والهبة[1] تمامها بالقبض، وهو لا يكون إلا بالتسليم، وكذا لو لُقِّنت الخُلع، وهي لا تعلم، وقيل: يصِحُّ[2] بقَبولها[3]، والمختار ما ذكرناه»[4]، انتهى.

وفي هبة «البزازية» و«القُنية»: «قالت: اقرَأْ هذا الدعاء، فإذا فيه: أنتِ طالقٌ بائن، فقاله: لا تطلُق إذا كان معروفًا بالجهل. وسُئِل عمَّن لقَّنتْه الطلاقَ، وهو لا يعلم ذلك، قال: شاوَرتُ أصحابي، فاتَّفقَتْ آراؤهم[5] على أنه لا يُفتَى بالوقوع، هذا إنما هو في القضاء، وأما ديانةً فلا يقع، والأكثرُ على الوقوع»[6].

---

(١) كذا في «البزازية»، وفي النسخ هنا زيادة كلمة «لأن».

(٢) أي: الخلع.

(٣) كذا في (خ) و(م). وفي (ع) و(ح): (لقبولها). وفي «البزازية»: (بقولها).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، مسائل الإيقاع بلا قصد وإضافة (٤/ ١٧٩).

(٥) في (ع): (آراؤنا).

(٦) لم أجد في هبة «البزازية» غير هذه العبارة: «قال لها، وهي لا تعلم العربية: قولي: وهبت مهري منك، فقالت: وهبت، لا تصح، بخلاف الطلاق والعتاق؛ لأن الرضا شرط جواز الهبة، لا شرط وقوع الطلاق والعتاق، ولهذا لو أكره على الهبة، فوهب: لا يصح. وقال الفقيه أبو الليث رحمه الله: لا يقعان أيضًا إذا عرف بالجهل».

(وكذا) الحكمُ (لو أُكرِه عليهما)، أي: الطلاق والعتاق، (فإنهما يقعان)، خلافًا للشافعي.

وهذا لو أُكره على إنشائه. وأما لو أكره على الإقرار به: لا يقع قضاءً ولا ديانةً، بخلاف ما لو أقرَّ به، وادَّعى أنه كان هازِلا أو كاذبا: فإنه يقع قضاءً، إلا إذا أشهَد قبل ذلك؛ لزوال التُّهمة، «قنية». وقيَّده البزَّازيُّ بالمظلوم[١].

«ولو أُكره على الكتابة، فكتبَ: فلانة بنتُ فلان طالقٌ، لم يقع؛ لأن الكتابة أُقيمتْ مقامَ العبارة للحاجة، ولا حاجةَ ههنا»، «قاضي خان»[٢].

[بيان ما يصِحُّ مع الإكراه]

ونظَم صاحبُ «النهر» ما يصِحُّ مع الإكراه، فقال:

طلاقٌ وإيلاءٌ ظِهارٌ ورَجْعةٌ ... نكاحٌ مع استيلاد، عفوٌ عن العمد[٣]

رَضاعٌ وأيمانٌ وفَيْءٌ ونَذْرُه ... قَبولٌ لإيداع كذا الصُّلح عن عمد[٤]

طلاقٌ على جُعْلٍ يمينٌ به أتت ... كذا العِتقُ والإسلامُ تدبيرُ العبد

وإيجابُ إحسانٍ وعتقٌ فهذه ... تصِحُّ مع الإكراه عشرون بالعَدّ[٥]

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، آخر نوع في التوكيل وكنايته (٤/ ١٨٥).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق، فصل في الطلاق بالكتابة (١/ ٤٧٢).

(٣) في النسخ هنا: (قبول لإيداع، كذا الصلح عن عمد). والمثبت من «النهر الفائق».

(٤) في النسخ هنا: (نكاح مع استيلاد، عفو عن العمد). والمثبت من «النهر الفائق».

(٥) «النهر الفائق»، كتاب الطلاق (٢/ ٣١٧ - ٣١٨). وفي هامش نسخة (خ) كلام طويل للناسخ في شرح هذه الأبيات.

وفي «القنية»: «أُكـرِه على قبول الوديعـة، فتلفَتْ في يده: فلِمُسـتحقِّها تضمينُ المُودِع»، انتهى، أي: لو اسـتحقَّه آخَرُ: فلـه أن يُضمِّن المُودِعَ المُكرِه، بكسـر الدَّال، «مقدسي».

ويُزاد على ما ذكَره ما في «المحيط» من أنه يصِحُّ الإقرارُ بالسرقة مُكرَهًا[١]، وما في «القهستاني»: «يصِحُّ إقرارُها بالاستيفاء للمهر مُكرَهةً إذا أُكرِهت على الإقرار بالضَّرْب، على قول الإمام»[٢]، فهي إحدى وعشرون مسألة.

[صريحُ الطلاق لا يتوقَّف على النية، غافلا كان أو ناسِيًا أو مُخطِئًا]

(وأما الطلاق، فـ)منه (صريحٌ، و)منه (كنايةٌ، فالأوَّلُ)، أي: الصريح[٣]، (لا يحتاج في وقوعه)، أي: الطلاق (عليها)، أي: المرأة، (إليها)، أي: النية، في القضاء؛ لأن الصريح يقوم لفظُه مقامَ معناه لكثرة استعمالِه فيه وظُهورِ المراد منه، وما هو كذلك لا يحتاج إلى النية قضاءً؛ لتعلُّق الحكم فيه بعَينِ اللفظ، فيدخُل في الصريح المجازُ المُشتهر في أحد معانِيه، بحيث يَتبادَر منه ذلك الأحدُ عند إطلاقه، والمجازُ المشتهر في معنى المجاز مع الهَجْر للمعنى الحقيقي، ويدخُل فيه الظاهرُ والنصُّ والمُفسَّر والمُحكَم إن اشتهرت في المعنى المراد، قال في «الفتح»: «معنى قولنا: الصريحُ لا يَتوقَّف على النية، أنه إذا لم ينوِ شيئًا يقعُ الطلاق، لا أنه يقعُ وإن نوى شيئًا آخر؛ لما ذكروا من أنه إذا نوى الطلاقَ عن وثاق: صُدِّق ديانةً، لا قضاء، وكذا عن العمل في رواية»[٤]، وإنما لا يُديَّن في القضاء لأنه خلافُ الظاهر، فلا تُؤثِّر فيه النية،

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٨٢).

(٢) «جامع الرموز»، كتاب الإكراه (٢/ ٦٥٠).

(٣) الصريح: ما يتبادر خصوص المراد من لفظه، كما في «التحرير».

(٤) «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب إيقاع الطلاق (٤/ ٤).

وليس للمرأة أن تُصدِّقَه، حتى لا يحِلُّ لها أن تُمكِّنَه، ويدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه مُحتمَلُ كلامِه.

(فلو طلَّق) الرجلُ امرأتَه (غافِلا) عن معناه، غيرَ مُتذكِّره[١] إذا أراد، (أو ناسِيًا) لمعناه، غير متذكِّرٍ له إلا بعد تكرُّر[٢] وكسبٍ جديد، وهذا الذي ذكره في «التلويح» من أن الأوَّل يُستعمَل في غيبوبة الشيء عن الحافظة، وهو الذهول، والثاني غيبوبةُ الشيء عن الحافظة مع عدم التذكُّر له إلا بعد تكرُّر وكسبٍ جديد[٣].

(أو مُخطِئًا)[٤]، بأن يجرِيَ على لسانه ما لا يقصِدُه، كأنْ أراد أن يتكلم بـ«سبحان الله»، فجرى على لسانه «أنتِ طالقٌ»، فهو لم يقصد اللفظ ولا الحكم[٥]، وفي النسيان قصَد اللفظَ دون ما هو سببٌ له شَرْعًا، وفي الغفلة قصَد اللفظَ دون معناه، فيقع الطلاقُ مع هذه الأشياء لعدم شرطِ الرضا فيه.

ولا يقال: ينبغي على هذا أن يقع طلاقُ النائم، مع أنه لا يقع؛ لأنه أجيب بأن

---

(١) كذا في (ح). وفي (خ) و(ب): (غير متذكر)، وفي (م): (يتذكره)، وفي (ع): بياض قدر كلمة، ثم (يتذكره).

(٢) كذا في النسخ، وفي (ب): (تكرار).

(٣) عبارة «التلويح»، القسم الثاني في الحكم، باب المحكوم عليه، العوارض المكتسبة، النسيان (٢/ ٣٣٥): «قوله: ومنها النسيان، وهو عدم ما في الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة، أعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء، ويسمى هذا ذهولا وسهوا، أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد تجشم كسب جديد، وهذا هو النسيان في عرف الحكماء».

(٤) في (ع) هنا زيادة قوله: (وفي نسخة: أو ساهيا، بدل «ناسيا»، وفسَّره بعضهم بالنسيان، وبعضهم بما فسر به).

(٥) في (ح): (معناه).

النومَ ينافي أهليةَ العمل بالعقل؛ لمنعِه استعمالَ نور العقل، فأهليةُ القصد معدومةٌ، بخلاف المُخطِئ وغيره؛ لأن فيه أهليةَ القصد بالعقل والبلوغ.

[الطلاقُ بالألفاظ المُصحَّفة كالصريح، لا يتوقَّف على النية]

(حتى قالوا: إن الطلاق يقعُ بالألفاظ المُصحَّفة)، من التصحيف، «وهو تغييرُ اللفظ حتى يتغيَّرَ المعنى المقصودُ من الوضع»، كما في «المصباح»[1]، وهي: تلاق، وتلاغ، وطلاغ، وتلاك، طلاك، والوقوعُ بها (قضاءً)، وإن لم ينوِ الطلاقَ؛ لأنَّها صريحٌ فيه، فلا تتوقَّف على النية، وكذا لو نوى أن لا يقع بها، فإنه يقع، «ولا يُصدَّق إلا إذا أشهَد على ذلك قبل التكلُّم به، بأن قال: امرأتي تطلُب مني الطلاقَ، وأنا لا أُطلِّق، فأقول هذا اللفظَ[2]، فاشهَدُوا، فتلفَّظ، وشهِدُوا عند الحاكم[3]، فإنه لا يُقضَي بالطلاق بينهما، سواء كان عالِما أو جاهِلا»، «بحر»[4].

وظاهرُ إطلاقه يشمَل الألْثَغَ، فلو قال: امرأتُه طارِقٌ، وأدغمَ الرَّاء وأخفاها حتى لا يفهمَ ذلك مَن سمِع حلفَه: لا يلزمه بذلك شيءٌ، فلا تطلق؛ لأن «طارق» ليس بطلاق، «محيط».

[شرطُ وقوعِ صريحِ الطلاق قصدُ المرأة بالخطاب]

ثم استدرَك على قوله أوَّلًا: «لا يحتاج في وقوعه عليها إليها»، بقوله: (ولكن لا بد أن يقصِدَها)، أي: المرأة، (باللفظ)، أي: لفظِ الطلاق الصريح، وإن قصد غيرَها

(١) «المصباح المنير»، كتاب الصاد، باب الصاد مع الحاء، (ص ح ف)، (ص ٣٣٤).

(٢) أي: المُصحَّف.

(٣) في (م) و(غ): (المحكم).

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب ألفاظ الطلاق (٣/ ٢٧١).

به لا يقع الطلاق، وهذا إشارة منه إلى أن الصريح، وإن كان لا يتوقف على النية قضاءً، إلا أن شرطَ وقوعه قضاءً بلا نية أن يقصِدَها بالخطاب.

ثم فرَّع على هذا قولَه: (فلو كرَّر مسائلَ الطلاق بحَضْرتِها، ويقولُ في كلِّ مرَّة: أنتِ طالقٌ)، ولا ينوي به الطلاقَ: (لا يقعُ)، وكذا المُتعلِّم يكتب ناقِلا من كتاب: امرأتي طالِقٌ، قارِنًا الكتابة بالتلفُّظ لقصدِ الحكاية: لا يقع، «بحر»[1]. ومثله في «الفتح»[2].

وفي «الخلاصة»: «قال أهلُ سمرقند في رجل حكَى يمينَ رجل، فلما بلغ ذِكْرَ الطلاق خطَر بباله ذكرُ امرأتِه، إن نوى عند ذكرِ الطلاق عدمَ الحكاية واستئنافَ الطلاق، وكان الكلامُ موصولا بحيث يصلُح للإيقاع على امرأتِه: طلَقت امرأتُه، وإن لم ينوِ لا تطلق، وهو محمولٌ على الحكاية»[3]، انتهى.

وفي «القنية»: «امرأةٌ كتبَتْ: أنتِ طالق، ثم قالت لزوجِها: اقرَأْه عليَّ، فقرَأه: لا تطلُق ما لم يقصِدْ خطابَها به».

(لعدمِ قصدِها)، أي: قصدِه إياها، (باللفظ)، أي: لفظِ الطلاق.

(ولا يُنافيه)، أي: شرطَ قصدِها بالخطاب بلفظِه، (قولُهم: إن الصريحَ لا يحتاج إلى النية)، وهذا إشارة إلى ما قاله في «الفتح»: «إن قولنا: لا بد من القصد[4]

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب ألفاظ الطلاق (٣/ ٢٧٨).

(٢) «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب إيقاع الطلاق (٤/ ٤).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، الجنس الأول في المقدمة (٢/ ٧٥).

(٤) في النسخ هنا زيادة كلمة (بها)، والمثبت من «فتح القدير».

بالخطابِ بلفظِ الطلاق، لا يُعارِضه قولُهم: والصريحُ لا يحتاج إلى النية؛ لأن معنى قولِهم هذا أن اللفظ بعد القصدِ به الخطاب[١] لا يحتاج إلى النية. والحاصلُ أنه إذا قصَد السببَ عالِمًا بأنه سببٌ رتَّب الشارع[٢] حكمَه عليه، أرادَه أو لم يُرِدْه، إلا إن أرادَ ما يحتملُه. وأما أنه إذا لم يقصِدْه، أو لم يدرِ ما هو، فيثبُت[٣] الحكمُ عليه شرعًا، [وهو غيرُ راضٍ بحُكم اللفظ ولا باللفظ، فمِمَّا يَنبُو عنه قواعدُ الشرع]»[٤]، انتهى.

[مسألة: لو قال: أنتِ طالقٌ، ناوِيًا عن وَثاق]

(وقالوا: لو قال) لامرأتِه: (أنتِ طالق، ناوِيًا) بلفظ الطلاقِ الطلاقَ (عن وَثاق)، بفتح الواو وكسرِها، القيدُ، أي: نوى الطلاقَ عن حقيقةِ القَيد، لا عن قيدِ النكاح: (لم يقَعْ الطلاقُ ديانةً)، فلو سُئل المفتي: يجيب على وَفْقِ ما نوَى، (ويقع قضاءً)، أي: لو رُفع لقاضٍ: حكمَ بمُوجَب كلامه، لا بما نوى؛ لمكان التُّهمة واحتمالِ اللفظ لذلك، «وكذا المرأةُ كالقاضي لا يحِلُّ لها أن تُمكِّنه من نفسِها إذا سمِعتْ منه ذلك أو أخبرها شاهدٌ عَدْل»، «زيلعي»[٥].

وهذا إذا كان غيرَ مُكرَه، وإلا فيُصدَّق قضاءً أيضًا، كما لو صرَّح بالوَثاق أو القيد، وكذا لو نوى طلاقَها من زوجِها الأوَّل على الصحيح»، «در»[٦]، وإذا[٧] لم

---

(١) في «فتح القدير»: «اللفظ بعد القصد إلى اللفظ».

(٢) في «فتح القدير»: «الشرع».

(٣) في النسخ: (يثبت)، والمثبت من «فتح القدير».

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب إيقاع الطلاق (٤/ ٥).

(٥) «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الطلاق ضربان (٢/ ١٩٨).

(٦) انظر: «الدر المختار»، كتاب الطلاق، باب الصريح (ص ٢٠٧).



(٧) أي: وهذا إذا، معطوف على قوله: (وهذا إذا كان غير مكره).

يقرنه بالثلاث، وأما إذا قرَنه بها فلا يُصدَّق أصلا؛ لعدم احتمالِ اللفظ لغير الطلاق؛ إذ القيدُ لا يُرفَع ثلاثًا، فانصرف إلى قيدِ النكاح صيانةً للكلام عن اللغو، وهذا التعليلُ يُفيد أن الحكم كذلك في الثِّنْتَين.

«ولو نوى الطلاقَ عن العمل: لا يُصدَّق أصلا، وعنه[1]: صُدِّق ديانةً»، «تحفة»[2]، كما لو صرَّح به.

(وفي عبارة بعض الكتب: إن طلاقَ المُخطِئ واقعٌ قضاءً، لا ديانة)، وسيجيء أنه قولُ أبي يوسف رحمه الله تعالى.

[صريحُ الطلاق يتوقَّف على النية ديانةً، لا قضاء]

(فظهَر من هذا)، أي: من عدمِ الوقوع ديانةً مَن نوى عن وَثاقٍ، وعدمِ وقوعِه كذلك من المُخطئ، مع كونِهما صريحَين في الطلاق، (أن الصريح لا يحتاج إليها)، أي: النية، (قضاءً، ويحتاج إليها ديانةً).

وفيه: أن اللازم من الأوَّل احتياجُه إلى عدم قصدِ التأويل الصحيح، ومن الثاني إلى نفس قصدِ اللفظ، وأما احتياجه إلى نيةِ الإيقاع، فغيرُ لازمٍ، كيف! وقد صرَّحوا بأنه لو قال: أنتِ طالق، ونوى الطلاق عن العمل: لا يُصدَّق أصلا، ولو لزم في الوقوع ديانةً نيةٌ لم يُمكِنْهم ذلك الحكم، وقد صرَّح في «فتح القدير» أن «قولنا: الصريحُ لا يتوقَّف على النية، معناه: إذا لم ينوِ شيئًا أصلا يقع، لا أنه يقع وإن نوَى شيئًا [آخر]»[3]، انتهى.

---

(١) في رواية الحسن.

(٢) انظر: «تحفة الفقهاء»، كتاب الطلاق (٢/ ١٧٦).

(٣) «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب إيقاع الطلاق (٤/ ٤).

[طلاقُ الهازل يقع قضاءً وديانة]

ولما ورَد على ما اختَرعه من لزوم النية في الصريح ديانةً وقوعُ الطلاق من الهازِل بالصريح مع عدمِ النية: دفَعه بقولِه: (ولا يَرِدُ) على ما ذكرناه من لزوم النية في الصريح ديانةً (قولُهم: إنه لو طلَّقها هازِلا يقع قضاءً وديانةً)، مع أن الهازلَ لا نيةَ له، لا لما ذُكر، بل (لأنَّ الشارع ﷺ (جعل هَزْلَه)، أي: الطلاقَ، (جِدًّا)، حيث قال: «ثلاثةٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النكاح والطلاق والعتاق»[1]. وهذا الجوابُ اختراعيٌّ مبنيٌّ على كُفْر الهازِل بعينِ ما هزَل به؛ لأن الشارعَ جعل هزلَه كُفْرًا، كذا قيل، فتأمَّل.

[نيةُ العدَد في «أنت طالقٌ» و«مُطلَّقةٌ» و«طلَّقتُكِ»]

(وقالوا: لا يصِحُّ نيةُ الثلاث)، وكذا نيةُ الثِّنتَين، (في: أنتِ طالقٌ)؛ لأن «طالق» يدلُّ لغةً على طلاقٍ هو صفةُ المرأة[2]، لا على طلاقٍ هو صفةُ الرجل، وهو تطليقةٌ، وإنما ثبت التطليقُ بطريق الاقتضاء ضرورةَ أنَ المرأة لا تَتَّصِفُ بالطلاق شرعًا ما لم يثبُت التطليقُ من قبل الزوج، فلا يصِحُّ أن يُرادَ منه التطليقُ الذي هو صفةُ الرجل المُتعدِّدُ، بل يُرادُ به ما دلَّ عليه لغةً، وهو صفة المرأة، وهو غيرُ مُتعدِّد، وإنما جاء

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الهزل، برقم (٢١٩٤)، ولفظه: «ثلاثٌ جدُّهن جِدٌّ وهزلهن جَدٌّ: النكاح، والطلاق، والرَّجعة».
ولفظ «العتاق» في الحديث ـ كما ذكره المؤلف ـ غريب؛ قال الزيلعي في «نصب الراية» (٣/ ٢٩٣) في تخريج هذا الحديث: «وبعضُ الفقهاء يجعل عوضَ اليمين العتاقَ، ومنهم صاحب «الخلاصة»، والغزالي في «الوسيط»، وغيرهما، وكلاهما غريب، وإنما الحديثُ: «النكاح، والطلاق، والرجعة».

(٢) في هامش (م): (أي: فهو ليس بمتعدد في ذاته، بل يتعدد بتعدد ملزومه، أعني: التطليق الذي هو صفة الرجل... الخ).

التعدد من قبل الرجل، وقد انتفى من قبله؛ لأنه قُدِّر للضرورة، وقد اندفعت الضرورةُ بواحدةٍ، فلا يحتاج إلى أزيدَ منها، فلا تصِحُّ نية الثلاث فيه، فينتفي[1] من قبلها، ولا يجوز أن يُرادَ به الوِحْدةُ الاعتبارية، بأن يُرادَ أفرادُ الجنس من حيث إنه مجموع؛ لأن ذلك مجازٌ، والمجاز صفةُ اللفظ، والمُقتضَى ليس بلفظٍ.

وقال زفرُ والشافعي: إذا نوى بـ«طالق» الثلاثَ يصِحُّ؛ لأنه مُحتمَلُ لفظِه، لأن ذكرَ الطالِق ذكرٌ للطلاق لغةً، كذِكْر العالِم ذكرٌ للعلم، ولهذا يصِحُّ قِرانُ العدَد به، ويكون نَصْبًا على التفسير، فصار كما إذا قال لها: طلِّقِي نفسَكِ، ونوى الثلاثَ، فإن نيته صحيحةٌ بالاتفاق.

ولنا: ما تقدَّم، ولا نُسلِّم أن العدد المذكور بعده تفسيرٌ له، بل تغييرٌ له إلى ما لا يحتمِلُه اللفظُ؛ لأنه صفةٌ لمصدرٍ محذوف، أي: طلاقًا ثلاثًا، ولهذا يقع الطلاقُ بنفس العدد، لا بلفظ «طلَّقْتُكِ»، حتى لو ماتَتْ قبل ذكرِ العدَد لم يقَعْ شيءٌ لفوَاتِ المحلِّ، فعُلم أن هذا الاقترانَ اقترانُ تغييرٍ، لا تفسيرٍ.

ولو مات الزوجُ يقع الطلاقُ بقوله: طلَّقتُكِ؛ لعدم اتصالِ المُغيِّر به، بخلاف «طلِّقِي نفسَك»، فإنه مُختصَرٌ من «افعَلِي فعلَ الطلاق»، من غير أن يتوقَّفَ على مصدرٍ مُغايِرٍ لما ثبت في ضمن الفعل؛ لأنه طلبَ الطلاق في المُستقبَل، فلا يتوقَّف إلا على تصوُّر وجودِه، فيكون الطلاقُ الثابتُ به نفسَ مصدرِ الفعل، فيكون ثابتًا لغةً، لا اقتضاءً، فيصِحُّ فيه نيةُ الثلاث لعمومه.

وكذا الحال في «أنتِ مُطلَّقة»، و«طلَّقتُكِ»، فإنه لا يصح فيه نيةُ الثلاث. لا يقال: هذا لا يظهَرُ فيهما؛ لأنهما يدُلَّان على التطليق الذي هو صفةُ الرجل لغةً، لا اقتضاء،

---

(١) في (ح): (فتنتفي).

فيصِحُّ العمومُ فيه؛ لأنه أُجيب بأن دلالتَهما لغةً على التطليق الذي هو مصدرٌ ماضٍ، لا مصدرٌ إنشائيٌّ حادِثٌ في الحال بهذا اللفظ، فكان ينبغي أن يكونا لغوًا[١]؛ لانتفاء الطلاق في الماضي، إلا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرًا، أي: طلاقًا، من قِبَل المُتكلِّم في الحال، وجعَله إنشاءً للتطليق، فصارت دلالتُهما على هذا المصدر اقتضاءً، لا لغة، فلا يجري فيه العمومُ، فلا يصِحُّ فيهما نيةُ الثلاث، تأمَّل[٢].

[نية البائن في «أنت طالق»]

(و)قالوا: (لا) تصِحُّ (نيةُ البائن) في قوله: أنتِ طالقٌ، واحدًا كان أو أكثرَ، بل يقَع به واحدةٌ رَجْعيَّةٌ؛ لأن ثبوتَ الطلاق من قِبَلِ الرجل ثابتٌ اقتضاءً، والمُقتضَى ضروريٌّ، والضرورةُ تندفِع بالرَّجْعِيِّ، ولأنه بنِيَّة الإبانةِ خالفَ الشرعَ؛ لأنه قصد تنجيزَ ما علَّقه الشرعُ بانقضاء العِدَّة، فيَلغُو قصدُه لاستعجالِه ما أخَّره الشرع.

[نيةُ الثِّنتَين في «أنت طالق»]

(ولا تصِحُّ نيةُ الثِّنتَين في المصدر)، كقوله: (أنتِ طالقٌ)، بدلُ اشتمالٍ من «المصدر»؛ لأن المصدر حيث استعمِل في الطلاق كان الغالبُ إرادةَ الاسم به، كرجُلٍ عَدْل، ومن ثمة كان صريحا، ويحتمل أن يُرادَ ذاتُ الطلاق، أو أنه جعَلها عينَه ادِّعاءَ مُبالَغةٍ، وفي تقديرِها يصِحُّ إرادةُ الثلاث، إلا أنه من مُحتمَلات اللفظ، فلذا احتِيجَ إلى النية.

وبهذا اندفَع ما أُورد من أنه إذا أُريدَ به الاسمُ يلزم أن لا تصِحَّ نيةُ الثلاث، والجوابُ بما أشَرْنا إليه أوجَهُ مما قيل: إنه -وإن أُريدَ به الاسمُ- لم يخرُجْ عن

---

(١) في (ع) و(ح): (لَغوِيَّين).

(٢) في هامش (ع) تعليق مطول هنا.

كونه مصدرًا؛ لأن الإرادة باللفظ ليست إلا باعتبار معناه، فإذا فُرض أن معناه الذي أُريد به ليس إلا ما يصلُح إرادتُه منه، فكيف يُرادُ به الذي لا يصلُح؟، كذا في «الفتح»[1].

[تصِحُّ نيةُ الثِّنتَين في الأمَة، والثلاثِ في الحُرَّة]

ولم تصِحَّ نيةُ الثِّنتَين فيه لأنه مُفرَدٌ لا يقع إلا على الواحد، والثِّنتان في الحُرَّة عدَدٌ مَحْض، وألفاظُ الوحدان لا يُراعَى فيها العددُ المحض، بل التوحيد، وهو بالفَردِيَّة الحقيقية أو الاعتبارية، فلا يَتناوَلُه اللفظ، (إلا أن تكونَ) الزوجةُ (أَمَةً)، فحينئذ لا تكون الثنتان عددًا مَحضًا، بل واحدًا اعتباريًّا؛ لكونه تمامَ العدد في حقِّها، كما أن الثلاث واحدٌ اعتباريٌّ في الحُرَّة، كما قال: (وتصِحُّ نيةُ الثلاث في الحُرَّة)؛ لكونه تمامَ العدد في حقِّها. قيل: هذا إذا لم يكن طلَّقها قبل ذلك واحدة، أما إذا طلَّقها قبل ذلك واحدةً، تقع؛ لأنه فردٌ حقيقةً، ولو نوى الثنتين.

[كنايات الطلاق]

(وأما كناياته)، أي: الطلاق، «وهو لغةً: ما يُستدَلُّ به على غيره، ويُرادُ منه غيرُه»، وشرعًا: ما استتَر في نفسه معناه الحقيقيُّ أو المجازيُّ[2]؛ لأن الحقيقة المهجورةَ كنايةٌ، وكذا المجازُ الغير الغالب الاستعمال، وكناياتُ الطلاق: هي المُستتَر معناها لاحتماله غيرَه.

وقيل: المراد بالكناية ما عليه البَيانِيُّون من استعمال اللفظ في معنًى مرادٍ منه

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب إيقاع الطلاق (٤/ ١١).

(٢) في هامش (ع): (فيدخل فيه أقسام الخفي، والمشكل، والمجمل، والمجاز الغير المشتهر، «تحرير»).

لازمه[١]، فإن البائن ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو الطلاق، فتطلَق بصيغةِ البَينونة، هكذا في «التوضيح»[٢].

وردَّه في «التلويح» بأنه «لا يلزم أن يكون ثابتا معنها الحقيقي في الواقع[٣]، فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة؟»[٤].

وأُجيب بأنه، وإن لم يلزم في الواقع، إلا أنه لازمٌ في المُلاحظة، فيصِحُّ أن يكون المَكنِيُّ عنه طولَ القامة إذا لُوحِظَ[٥] اتِّصافُه بطُول النَّجاد ولو فرَضًا، على أن البائن إنما يكون كنايةً عن الطلاق الملزومِ للبَينُونة، لا عن مُطلَق الطلاق، فيستلزم البينونة لاستِتْباعِه لها، فثبَت الطلاقُ بصفة البينونة»، «سيِّد حمَوي»[٦].

وما قيل: «لفظُ كناياتِ الطلاق مجازٌ؛ لأن ألفاظها، كـ«بائن» و«بتلة» و«حرام»، لم يَستتِرْ المعنى المرادُ منها، بل هي ظاهرةٌ عند كلِّ واحدٍ من أهل اللسان، فلا يكون إطلاقُ الكناية عليها حقيقةً؛ للقَطْعِ بأن معنى «بائن» الانفصالُ الحقيقيُّ الذي هو ضدُّ الاتصال، وكذا «البتّ»، وإنما التردُّد في تعليقِها فيما تَتَّصِلُ به هذه الألفاظُ

---

(١) عبارة «التوضيح» أوضح، قال: «لأنها (أي: الكناية) عندهم (أي: البيانيين) أن يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له».

(٢) انظر: «التوضيح مع التلويح»، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل في الصريح والكناية (١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

(٣) قال: «حتى إن قولنا: طويل النجاد، كناية عن طول القامة، أو كثير الرماد، كناية عن كونه مضيافا، لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد».

(٤) انظر: «التلويح على التوضيح» (١/ ٢٣٦).

(٥) في (خ): (إذا لو لوحظ)، وفي (ع) و(م) و(ح) و(ب): (إذ لوحظ). والمثبت من «غمز العيون».

(٦) انظر: «غمز العيون» (١/ ٨٧).

وتعمَل فيه، مثلا: «البائن» معلومُ المراد، إلا أن محلَّ البينونة هو الوُصْلة، وهي مُتنوِّعةٌ إلى أنواعٍ مختلفة، كوُصلةِ النكاح وغيره، فاستتَر المرادُ لا في نفسه، بل باعتبارِ إبهامِ المحلِّ الذي يظهَر أثرُ البينونة فيه، فأشبَهتْ الكناية، فاستُعير لها لفظُ الكناية، واحتاجت إلى النية ليَزُولَ إبهامُ المَحلِّ، وتتعيَّنَ البينونةُ عن وُصْلةِ النكاح، ويقع الطلاقُ بمُوجَب الكلام نفسِه من غير أن يُجعَل «أنت بائن» كنايةً عن «أنت طالق»، حتى يلزمَ كونُ الواقع به رَجْعِيًّا»، كذا في «التلويح»[1].

وبُحِث فيه، قال في «التحرير»: «إنه غلط[2]؛ لأنه يدلُّ على أن المَجازِيَّة لازِمةٌ للكناية، والكنايةُ لا تكون حقيقةً، وليس كذلك؛ لأن الاستتار يتحقَّق في الحقيقة، كما في المُشتَرك وغيره. وأما أن الكناية مُستتَرةُ المراد، وهذه[3] معلومتُه[4]، والتردُّد فيما يُرادُ بها[5]، فمُنتفٍ بأن الكناية إنما تتحقَّق بالتردُّد في المراد من اللفظ، أعم من أن يكون المرادُ معنًى حقيقيًّا له أو مَجازيًّا، ونفسَ المعنى المُستعمَل فيه أو مُتعلِّقَه الذي أُضيفَ إليه. والكناياتُ معلومةُ المعنى الوَضْعِيِّ، كالمُشتَرك، فإنه معلوم[6]، والتردُّد نشَأ من تعدُّدِه، وإنما المرادُ بكونِها مجازًا إضافتُها إلى الطلاق، فإنَّ مفهومها[7]

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل في الصريح والكناية (١/ ٢٣٥).

(٢) هذا خبر قوله: «وما قيل... »، كما في «التحرير» (٢/ ٦٢).

(٣) أي: كناياته.

(٤) أي: المراد.

(٥) فيتردد مثلا في أن المراد بـ«هي بائن»، أبائن من الخير أو النكاح.

(٦) أي: فإن ما وُضع له معلوم.

(٧) أي: مفهوم كنايات الطلاق.

أنها كنايةٌ عنه، وليس كذلك، وإلا لوقع الطلاقُ بها رَجْعِيًّا»[١]، انتهى.

[كناياتُ الطلاق تتوقَّف على النية ديانة، لا قضاء]

(**فلا يقعُ الطلاقُ بها**)، أي: بالكناياتِ، (**إلا بالنية**)، فإن لم يَنْوِ لا يقع؛ لاحتمالِه غيرَ الطلاق، «والقولُ قولُه في تركِ النية»، «قهستاني»[٢].

(**ديانةً**)، لا قضاءً، فإن القاضي لا يُصدِّقه في إنكاره النية، ويحكُم بالطلاق، يعني: فيما يصلُح جوابًا، لا ردًّا، وفيما يصلُح جوابًا وسَبًّا، بخلاف ما يصلُح جوابًا وردًّا، فإنه يُصدَّق فيه.

(**سواء كان معها**)، أي: الكنايات أو النية، (**مُذاكَرةُ الطلاقِ أو لا**) يكون معها ذلك، فإنه لا يقعُ أيضًا ديانةً معها إلا بالنية.

(**والمُذاكَرة للطلاق إنما يقوم مقامَ النية في القضاء**)، لا في الديانة، قال الزيلعي بعد بيان أن دلالةَ الحال أقوى من النية: «فإذا قال: لم أُرِدْ به الطلاقَ، فقد أرادَ إبطالَ حكم الظاهر، فلا يُصدَّق قضاء»[٣]، انتهى.

[أقسام ألفاظ الكنايات وأحوال إيقاع الطلاق بها]

اعلم أن ألفاظَ الكنايات ثلاثةُ أقسام:

ما يصلُح جوابًا لسُؤالِ الطلاق، لا غير، كـ«اعتدِّي، استَبْرِئي رحِمَكِ، أنتِ واحدةٌ، اختارِي، أمرُك بيدِك، تركتُكِ، فارَقْتُكِ».

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، تتمة: ينقسم كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد عند إطلاقه (٢/ ٦٢ـ ٦٣).

(٢) «جامع الرموز»، كتاب الطلاق (١/ ٥٢١).

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الكنايات (٢/ ٢١٥).

وما يصلُح جوابًا للسُّؤالِ وردًّا لسُؤالِها، كـ«اخرُجِي، اذهَبِي، تقنَّعِي، تخمَّري، استتِري، اغربي» بالغين أو الزاي[1]، «تزوَّجِي، ابتغي الأزواج، الحَقِي بأَهْلِك، حَبْلُكِ على غارِبِك، لا سبيلَ لي عليكَ، لا نكاحَ بيني وبينكِ، لا مِلكَ لي عليك».

وما يصلُح جوابًا وسبًّا، كـ«خليَّة، بريَّة، بَتْلة، بتَّة، بائن، فارقتُكِ، حرام».

والأحوالُ أيضا ثلاثٌ:

حال الرضى، أي: الخاليةُ عن مُذاكَرة الطلاق والغضب.

وحال مذاكرة الطلاق، بأن تسألَ هي أو الأجنبيُّ طلاقَها.

وحال الغضب.

ففي حال الرضا: لا يقع شيءٌ من تلك الألفاظ إلا بالنية الحقيقيَّة ديانةً وقضاءً؛ للاحتمال، حتى يكون القولُ قولَه في إنكاره النية، ولا يحكُم عليه القاضي بشيءٍ مع الإنكار[2].

وفي الحالة الثانية: لا يقع بما يصلُح للجواب والردِّ من تلك الألفاظ إلا بالنية؛ لأن اللفظ محتمِلٌ، فيثبت الأدنى، وهو الردُّ؛ لأنه إبقاءُ ما كان على ما كان، وإذا وُجِدت النيةُ تعيَّنَ الجواب؛ لأنها لتعيين المُحتمَلات. ويقع الطلاقُ بما يصلُح للجواب فقط وبما يصلُح له وللسَّبِّ بلا نية؛ أما الأوَّل، فلأنَّ الحال حالُ مذاكرةِ الطلاق، فيُحمَل على الجواب عن سؤالِها بدلالةِ الحال، فصار طلاقًا؛ وأما الثاني، فلأنَّ الحالَ لا يصلُح للسَّبِّ، فيُحمَل على الجواب، فيقع الطلاقُ بلا نيةٍ حقيقيَّةٍ لوجودِها حكمًا.

---

(١) أي: والعين. يعني: اعزبي.

(٢) في (ع) هنا زيادة: (وفي «المجتبى»: إن نكل عن اليمين: يُفرَّق بينهما، كما في «الدر المختار»).

وفي حال الغضب: يقع بما يصلُح للجواب فقط بلا نيةٍ، ويقع في القسمَين الباقِيَين مع النية، كذا في «الدرر»[١].

إذا عرفتَ هذا، فقولُه: لا يقع إلا بالنية، إن أراد حالَ الرضا ففيه أنه لا معنى لتقييدِه بالديانة؛ لأنه لا يقع لا ديانةً ولا قضاءً، وأيضًا، لا وجه لعموم قولِه: سواء... الخ، لأن كلامَنا حال الرضا، وهي خاليةٌ عن مذاكَرة الطلاق والغضب، فلا وجه لهذا الترديد.

وإن أراد به حالَ مذاكرة الطلاق ففيه أنه وإن استقام تقييدُه بالديانة حينئذ فيما يصلُح للجواب فقط أو فيما يصلُح للجواب والسَّبِّ: لا يستقيم فيما يصلُح للجوابِ والردِّ؛ لأنه حينئذ لا يقع قضاءً ولا ديانةً إلا بالنية، وأيضًا، لا معنى للترديد في التعميم، فإنه قبيحٌ.

وإن أراد به حالَ الغضب ففيه أن التقييد بالديانة يستقيم بالنظر إلى ما يصلُح جوابًا فقط، لا بالنظر إلى القسمَين الآخِرَين[٢]، وأيضًا، لا معنى للترديد؛ لأن الفرض أنه حالُ الغضب، لا غير، والأحوالُ متقابلة، فتأمَّلْ.

[لفظ «الحرام» كناية، ولا يتوقَّف وقوعُ الطلاق به على النية]

(إلا في لفظ «الحرام»)، استثناءٌ من الاستثناء المذكور، أي: لا يقعُ الطلاق بها إلا بالنية، إلا في «الحرام»، (فإنه)، أي: لفظ الحرام، (كنايةٌ)؛ لأنه بمعنى المنع، وهو يحتمل المنعَ عن النكاح أو عن غيره، (ولا يحتاج إليها)، أي: النية.

لا يقال: إنه إذا وقع به الطلاقُ من غير نية يكون كالصريح، فيكون رَجْعِيًّا، كما

---

(١) انظر: «درر الحكام»، كتاب الطلاق، باب إيقاع الطلاق، أنواع الطلاق (١/ ٣٦٩).

(٢) في (ح) و(ع): (الأخيرين).

أفتَى به بعضُ مشايخ الإسلام؛ لأنه أُجيب أن المتعارَف به إيقاعُ البائن، وقد تقدَّم آنِفًا عن «التلويح» ما يُؤيِّد ذلك.

(ف) إذا لم يَحتَجْ في وقوعه إلى النية (ينصرف إلى الطلاق، إذا كان الزوجُ من قومٍ يريدون بـ«الحرام» الطلاقَ)، فالعُرف فيه قائمٌ مقامَ النية؛ لأن العُرفَ الخاصَّ قاضٍ، فيقع الطلاق به، وإن لم يَنْوِ، وهذا منه اختيارٌ لمذهب المتأخِّرين، وعليه الفتوى.

والمُتقدِّمون على أنه لا يقع به إلا بالنية، قال في «البزازية»: «أنتِ عليَّ حرامٌ، في غير حالِ مُذاكرة الطلاق، إن نوى طلاقًا: فبائِنٌ، وإن نوى ثلاثًا: فثلاثٌ، واثنتَين في الأمة، وإن نوى ظِهارًا: فظِهارٌ، وإن نوى اليمينَ أو لم ينوِ شيئًا: فيَمينٌ، وإن نوى الكَذبَ: فكذلك في ظاهر الرواية. وكذا: حرَّمتُكِ عليَّ، أو لم يقُلْ: عليَّ، وأنتِ مُحرَّمةٌ عليَّ، أو حرامٌ عليَّ، أو أنا عليكِ حرامٌ، أو مُحرَّمٌ، أو حرَّمتُ نفسي، ويشترط قولُه «عليكِ» في تحريمِ نفسِه، لا نفسِها، حتى لو قال: حرَّمتُ نفسي، ولم يقُلْ: عليكِ، ونوى الطلاقَ: لا يقع، وكذا البينونة، بخلاف نفسِها، هذا عند المُتقدِّمين. وقال الإسكافي وأبو بكر بن سعيد: إنه طلاقٌ بلا نيَّة»[1]، انتهى.

ومثلُه في «الخلاصة»، إلا أنه فسَّر اليمين بالإيلاء[2].

قولُه: بخلافِ نفسِها، فلو جعل أمرَ امرأتِه بيدِها، فقالت للزوج: أنتَ عليَّ حرامٌ، أو أنتَ مني بائنٌ، أو أنا عليكَ حرامٌ أو بائنٌ، يقع، ولو قال: أنتِ بائن أو حرامٌ، ولم يقل: مِنِّي، فهو باطل.

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، بداية الفصل الثاني في الكنايات (٤/ ١٨٨).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطلاق، بداية الفصل الثاني في الكنايات (٢/ ٩٤ ـ ٩٥).

ونَسَبَ صاحبُ «القنية» ما في «خزانة الأكمل» نقلا عن «العيون»: «لو قال: أنت حرام أو بائن، ولم يقل مني، فهو باطل»، إلي السَّهو؛ لأن ذلك يشترط في جانبِ المرأة، كما قاله البزَّازي.

وقال السيِّدُ المُحشِّي في حصرِه وقوعَ الطلاق بلا نية في الكناياتِ إلا في لفظ «الحرام»: «غيرُ مُسلَّم، بل منه ما لو قال: وهبتُكِ طلاقَكِ، فإنه يقع قضاءً بلا نية، وكذا لفظُ التسريح يقع به الرَّجْعِيُّ بلا نية، كما أفتى به مشايخُ خَوَارَزم المُتقدِّمون والمتأخِّرون، وكذا: اذهَبِي فتزوَّجِي، وقال: لم أنْوِ، لم يقع؛ لأن معناه: إن أمكنَكِ، وقال[1] قاضي خان: وفي «الحافظية» وقوعُه بالواو بلا نية»[2].

[تشترط النية في كنايات تفويض الطلاق والخلع والإيلاء والظهار، دون صريحها]

(وأما تفويضُ الطلاق) إلى امرأته، كـ: طلِّقِي نفسَك، أو اختاري، أمرُكِ بيدِك، (والخلعُ)، عطفٌ على «تفويض»، وهو الفصلُ عن النكاح بمالٍ، كـ: طلَّقتُكِ، وخالعتُكِ على كذا، أو بارَأْتُكِ[3]، (والإيلاءُ)، وهو الحَلفُ على ترك قربانِها مُدَّتَه، كـ: والله لا أقرَبُكِ، أو لا أَمَسُّكِ، لا آتيكِ، لا أغشاكِ، (والظِّهار)، وهو تشبيهُ زوجتِه، أو ما يُعبَّر به عنها، أو جزءٌ ثانٍ منها، بعُضْوٍ يحرُم النظرُ إليه من أعضاءِ محارمِه، نسَبًا أو رَضاعًا، كـ: أنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، أو كأُمِّي، أو مثلُ أُمِّي.

(فما كان منه)، أي: من كلِّ ما ذُكر، (صريحًا)، كالأمثلة المذكورة أوَّلا قبل

---

(١) كذا في النسخ، وفي «غمز العيون»: «قاله». ولم أجد إحدى العبارتين في «فتاواه».

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ٨٧ ـ ٨٨).

(٣) في (ع): (بإرادتك).

«أو» في كلٍّ منها، (لا يشترط له النية، وما كان منها كنايةً)، كالأمثلة المذكورة بعد «أو» فيها، (اشتُرِطت النيةُ له).

أما في صريح التفويض، فيقع به واحدةٌ رَجْعِيَّة[1]، نوَى أو لم يَنْوِ، فلو قال لها: طلِّقِي نفسَك، فقالت: طلَّقتُ، أو أبَنْتُ، يقع واحدة، وفي الكناية يقع به واحدةٌ بالنية، ويُشترَط في ذلك أن تختارَ في مجلسِها الذي وقع العلمُ بالتفويض فيه، وإن طالَ، ما لم تقطَعْ بعملٍ أو تقُمْ منه.

وفي «اختاري» لا بد من ذكرِ النفس[2] في أحدِ الطرفَين، أي: الزوجِ أو الزوجة، وإلا فلا يقع به، كما بُيِّن في محلِّه.

ومما ينبغي أن يُنبَّه عليه أنَّهم جعلوا «اختاري» و«أمرُكِ بيدِك» من كنايات الطلاق، وذكروهما في بابه، وجعلوهما من كنايات تفويضِ الطلاق، وذكروهما في بابه، فعلى الأوَّل يلزم أن يقع الطلاقُ بقوله: اختاري، أو أمرُكِ بيدك، ناوِيًا الطلاقَ بلا احتياجٍ إلى اختيارِها نفسَها، وعلى الثاني يلزم أن لا يقع الطلاقُ بهما إلا باختيارها نفسَها، وتنافي اللوَازم يستلزِم تنافي الملزومات، فلا شكَّ في خطأ أحدِهما.

وحاصلُ ما أجابَ به العلامة سعدي في «حواشي الأكمل» أن التحقيق أنهما من كناياتِ التفويض[3]، فلا يقع بهما إلا بالاختيار، لا بمُجرَّد النية،

---

(١) في هامش (ع): (هكذا في «الهداية»، وفي «صدر الشريعة» أنه غلط، وقيل: فيه قولان، وإنما يقع بائنة، فليراجع).

(٢) أو ما يقوم مقامها، انتهى، «رد المحتار»، كذا في هامش (م).

(٣) قال في حاشيته على «العناية» للبابرتي (٣/ ٤٠٠): «أقول: لا يخفى عليك أن قوله: أمرك بيدك، كناية عن التفويض، فلا يناسب ذكره المقام، ولقد وقع بسبب ذكره هنا خطأ عظيم من بعض المفتين، فزعم أنه يقع به الطلاق، وأفتى به، وحرم حلالا، نعوذ بالله تعالى».

وذكرُهما في كناياتِ الطلاق غلطٌ، وليس أوَّل قارورةٍ كُسِرت في الإسلام.

وفي «الدر» ما يُشير إلى الجواب، حيث جعل كناياتِ الطلاق قسمَين: قسمٌ يتوقَّف على النية فقط، وقسمٌ يتوقَّف مع ذلك على اختيارِ الزوجةِ نفسَها، وهما هذانِ اللَّفظان[1].

قيل عليه: إن هذا اصطلاحٌ جديد، ويلزم كونُ المسألة مسألةً لبابَين من جهةٍ واحدة، فليُحرَّر.

وأما صريحُ الخلع، فيقع به واحدةٌ بائنةٌ، وكذا في كنايتِه، وإنها تحتاج إلى النية قضاءً وديانةً، فلو أنكر النيةَ يُصدَّق فيهما، إلا أن يكون حالَ مُذاكَرة الطلاق أو ذكرِ البدَل فلا يُصدَّق قضاء.

بقي أنهم ذكروا من كناياتِه: خالعتُكِ على كذا، وفيه: أن هذا من صريحه.

ويُشترَط القبولُ منها، فلو لم تَقبَلْ لا يقع الطلاق ولا الخلعُ، ويدلُّ عليه ما في «الخلاصة»: «قال لها: خالعتُكِ، فقالت: قبِلتُ، يقع الطلاق ويَبْرَأُ إن كان عليه مهرٌ، وإن لم يكُنْ عليه مهرٌ: يجب[2] ردُّ ما ساقَ إليها من المهر؛ لأن المال مذكورٌ فيه عُرْفًا[3]»[4]، انتهى.

فعُلِم منه أنه لا يتوقَّف على النية، وأنه يقع به الخلعُ بشرط القبول، كذا في

(١) انظر: «الدر المختار»، كتاب الطلاق، باب الكنايات (ص ٢١٤).

(٢) أي: عليها.

(٣) بذكر الخلع.

(٤) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطلاق، الفصل الثالث في الخلع، الجنس الثاني في ألفاظ الخلع (٢/ ١٠٢).

«البزازية»[١]، بخلاف «خلَعتُكِ»، فإنه يتوقَّف على قبولها، وبعد قبولِها لا يُصدَّق في إنكاره النية، ويدلُّ عليه ما في «البزازية»: «قال لها: خلعتُكِ، فقالت: قبِلتُ، لا يسقُط به شيءٌ من المهر، ويقع الطلاقُ البائنُ إذا نوى، ولا دخلَ لقبولِها، حتى إذا نوى الزوجُ الطلاقَ، ولم تقبَلِ المرأةُ: يقع الطلاق، وإن قال: لم أُرِدْ به الطلاقَ، لا يقع، ويُصدَّق ديانةً وقضاءً، بخلاف «خالَعتُكِ»، فقالت: قبِلتُ، حيث يقع الطلاقُ والبراءة إنْ عليه مهرٌ، وإن لم يكن عليه مهرٌ: يجب ردُّ ما ساق إليها من المهر؛ لأن المال مذكورٌ فيه عرفا»[٢]، انتهى.

فعُلم أن «خَالعتُكِ» يتوقَّف على قبول المرأة، بخلاف «خَلَعتُكِ»، وأنه يَبرَأ في «خلعتك» دون «خالعتك»، وأنه يُصدَّق قضاءً وديانةً في «خلعتك» في إنكارِ نيةَ الطلاق، قبِلت المرأةُ أو لم تقبَلْ، ما لم تذكُرْ معه المال، وإن ذكَرت معه مالًا معلوما وقبِلت: فلا يُصدَّق قضاءً ويُصدَّق ديانة، بخلاف «خالعتك»، فإنه يُصدَّق فيه؛ لأن المال مذكورٌ عرفًا، وأن الواقع بـ«خلعتك» بدون ذكرِ المال الطلاقُ البائن، لا الخلع، بخلاف «خالعتك»، فإن الواقع به الخلع، لا الطلاق؛ لأن المال مذكورٌ فيه عُرفا، وأن «خلعتك» من كنايات الطلاق، بخلافِ «خالعتك»[٣].

وأما صريحُ الإيلاء وكناياتُه، فالواقع بها واحدةٌ بائنةٌ إن برَّ، والكفَّارةُ إن حنث.

وأما صريحُ الظِّهار وكناياتُه، فمُحرِّمٌ لوَطئِها ودوَاعيه حتى يُكفِّر.

---

(١) قال فيها في كتاب الطلاق، الفصل الثالث في الخلع، نوع آخر في ألفاظه (٤/ ٢٠٤): «ولو قال: خالعتك على مال كذا، وهو معلوم: لا يقع ما لم تقبل المرأة».

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الثالث في الخلع، نوع في ألفاظه (٤/ ٢٠٣ـ٢٠٤).

(٣) في (ع) هنا زيادة قوله: (رجل قالت له زوجته: خلعتني على ألف درهم، فقال: أنت طالق، المختار أنه يقع الخلع ويكون جوابًا، لا طلاقا، وقيل: يسأل عن نيته من...).

[كنايةُ الرجعة تتوقَّف على النية، دون صريحِها]

(وأما الرَّجعة)، الرجعة بفَتْح الراءِ وكسرِها، والأوَّلُ أفصَحُ، (فكالنكاح)، تصِحُّ بألفاظٍ موضوعة لها صريحًا وإن نوى ضدَّها أو لم يَنْوِ شيئا، وكنايتُه يحتاج إليها؛ (لأنها استدامتُه)، أي: جعلُه دائمًا في المِلك، (في العِدَّة)، لا بعدها، ولذا ليس فيها مهرٌ؛ لأن المهر في مقابلة حُدوثِ النكاح، لا في بقائه، فلو قال: راجعتُكِ بألفِ درهم، إن قبِلت المرأةُ صحَّ ذلك، وإلا لا؛ لأنه زيادةٌ في المهر، لا زيادةٌ في الرَّجعة.

وصريحُها: راجعتُكِ، وراجعتُ امرأتي، أو ردَدْتُكِ، أو أمسَكْتُك، أو ارتَجَعْتُك. وكنايتُها: أنتِ عندي كما كنتِ، أو أنت امرأتي، «بحر»[1].

وهل الرَّجعة بالفعل تحتاج إلى النية؟ ومقتضَى النظر: لا، فليُراجَعْ[2].

(لكن ما كان منها صريحًا لا يحتاج إليها، وكنايتُها تحتاج إليها).

«وليس من الرَّجعة ما يدل على إنشاءِ عقدٍ جديد، كـ: زوَّجتُ، وتزوَّجتُ، ونكحَتُ عند أبي حنيفة؛ لأن إنشاءَ النكاح للمنكوحة[3] باطلٌ لَغْوٌ، فلا يثبُت ما في

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب الرجعة (٤/ ٥٤ـ٥٥).

(٢) في هامش (م): (قوله: وهل الرجعة بالفعل... الخ. قال في «الدر المختار»: وبالفعل مع الكراهة بكل ما يوجب حرمة المصاهرة، كمس ولو منها، اختلاسا أو نائما أو مكرها... الخ. قال محشيه العلامة ابن عابدين: وفي «القنية»: ويصير مراجعا بوقوع بصره على فرجها بشهوة من غير قصد المراجعة، انتهى. وفي «المحيط»: ويكره التقبيل والمس بغير شهوة إذا لم يرد الرجعة، انتهى. ومنه يعلم أن الرجعة بالفعل يحتاج إلى النية في بعض الصور، ولا تحتاج في البعض الآخر، فتدبر، لكاتبه). وفي ما ذكره نظرٌ، والله أعلم.

(٣) في «التبيين»: «في المنكوحة».

ضِمنه، وعند محمد: يكون رجعةً، وبه يُفتى[1]، وعن أبي يوسف روايتان»، «زيلعي»[2].

وكلامُه في هذا الاستدراك لا يَخلُو عن الإشعار بأن النكاح ليس منه الصريحُ والكناية، وفيه ما فيه.

ولم يذكُر المُصنِّف اللِّعان، والظاهر عدمُ اشتراطِ النية فيه؛ لأنه يمينٌ، والأيمانُ لا تتوقَّف عليها، مع أن المُتلاعِنَين مَجبُورانِ عليه بعد الدعوى، فلا معنى لاشتراطِها؛ إذ على تقديرِ الإباءِ يُحبَس حتى يُلاعِنَ أو يُكذِّبَ الزوجُ نفسَه فيُحَدَّ، أو تُصدِّقَه فتَفضَح.

[تعريف اليمين، وبيان أقسامها]

(وأما اليمين بالله تعالى)، اليمينُ هو تقويةُ أحدِ طرفَي الخبَر بذكرِ الله أو بالتعليق، وهو إن كان بأمرٍ كائنٍ، عالمًا أو غيرَ عالِم: تنجيزٌ، طلاقًا أو عِتقًا أو نَذرًا، وإن كان بمُستقبَلٍ: فيَنزِل الخبَرُ بنُزول الشرط، وعدمُ التوقُّف على النية فيها استُفيد مما تقدَّم.

وقد يكون التعليقُ حلفًا مُوجِبًا للكفَّارة، كـ: إن فعلتُ كذا فعليَّ نذرٌ، بلا نيةِ شيءٍ صالحٍ له، وإن فعل كذا فهو كافرٌ، علَّقَه بماضٍ أو آتٍ مُعتقِدًا اليمينَ، فإن[3] اعتقد أنه يكفُر بالحلف يكفُر فيهما.

---

(١) في هامش (م): (قوله: وبه يفتى. قال في «البحر»: وهو ظاهر الرواية، كذا في «البدائع»، وهو المختار، كذا في «الولوالجية»، وعليه الفتوى، كذا في «الينابيع». فقول الشارحين: إنه ليس برجعة عنده خلافا لمحمد على غير ظاهر الرواية، كما لا يخفى. فعلم أن لفظ النكاح يستعار للرجعة، ولا تستعار هي له، انتهى ملخصا من «رد المحتار»).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الرجعة (٢/ ٢٥١).

(٣) في (ع) و(ح) و(ب): (وإن)، وفي (خ): (أو إن). والمثبت من (م).

والأيمانُ التي اعتبَرها الشارعُ ثلاثٌ:

فحلفُه على ماضٍ[1]، فِعلًا أو تَرْكًا، كاذبًا عَمْدًا: غموسٌ، يَغمِس صاحبَه في النار، يأثَمُ به، ولا كفَّارة فيه. وفي «المبسوط»: «إن يمين الغموس ليست بيمين؛ لأنها كبيرةٌ مَحْضة، وتسميتُها يمينًا مَجازٌ؛ لوجودِ صورة اليمين فيها»[2].

وحلفُه على شيءٍ ظانًّا أنه حقٌّ، فلَغْوٌ، مُوجِبٌ للعَفْو، ولا كفَّارة، وهذا في غير الطلاق والعتاق.

وحلفُه على آتٍ، مُنعقِدةٌ، مُوجِبةٌ للمُحافَظة إن لم يكن معصيةً، وللكفَّارة إن حنِث.

[اليمين بأقسامها لا تتوقَّف على النية]

ففي الكلِّ (**لا تتوقَّف عليها**)، أي: النية، فتَنعقِد يمينُه، نوى أو لا؛ إذ هي إحدى الثلاثِ التي جعَلها الشرعُ هَزْلَهُنَّ جِدًّا.

وهل تتوقَّف على العُرف؟ في «البحر»: «لا تتوقَّف عليه أيضًا في الظاهر من مذهبِ أصحابِنا على الصحيح، تعارَفُوه أوْ لا. وما في «الولوالجية» من أنه لو قال: والرحمن لا أفعل كذا، إن أراد به السورة: لا يصير يمينا؛ لأنه قال: والقرآن[3]،

---

(١) في هامش (ع): (قوله على ماض... الخ، قيد اتفاقي، كـ: والله ما له علي ألف درهم).

(٢) انظر: «المبسوط»، أوائل كتاب الأيمان (٨/ ١٢٨).

(٣) في هامش (ع): (وفي «شرح شيخ مشايخنا»: الحلف بغير الله قيل: مكروه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف بالطلاق وحلف به فهو ملعون»، وقيل: إن أضيف إلى المستقبل: لا يكره، وإلى الماضي يكره، وهذا حسن؛ لأنها مستعملة في العهود والمواثيق بين المسلمين من غير نكير، الحديث محمول على الإضافة إلى الماضي بالإجماع، وهي من أيمان السفلة، انتهى، وسيأتي).

وإن أراد به الله تعالى: يكون يمينا»[١]، انتهى، يقتضي توقُّفَه على النية، أجاب عنه في «البحر» بأن «هذا التفصيل ليس مذهبَ أصحابِنا، بل مذهبُ بِشر المرِّيسي، والمذهبُ أنه يمينٌ بغير نية»[٢].

وفي «الفتح» ما يقتضي توقُّفَها على العُرف، حيث قال: «بسمِ الله لأفعَلَنَّ، المختارُ أنه ليس يمينًا؛ لعدم التعارُف، وعلى هذا: وبسم الله لأفعَلَنَّ، بالواو[٣]، انتهى.

وفي «البحر»: «والظاهر في «بسم الله» أنه يمينٌ»، وجزَم به في «البدائع» مُعلِّلا بأن الاسم والمُسمَّى واحدٌ عند أهل السنة، فكان الحلفُ بالاسم حلفٌ بالذات، فكأنه قال: بالله، والعُرف لا اعتبارَ به في الأسماء»[٤]، انتهى.

ويُؤيِّدُه ما ذكره في «المُنتقى» عن محمد، أن «بسم الله» يمينٌ مطلقا، ومثلُه في «الخُلاصة»[٥].

وهذا كلُّه في الحلفِ بالله، والرحمنِ، والرحيم، والحقِّ، فإنه مُنعقِدٌ، سواء تُعُورِفَ الحلفُ به أو لا، بلا نيةٍ.

أما الحلفُ بصفةٍ من صفاته تعالى، صفةِ ذاتٍ أو صفة فِعْل، فلا بد من

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان (٤/ ٣٠٦).

(٢) «البحر الرائق» (٤/ ٣٠٦).

(٣) «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا (٥/ ٧٠).

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان (٤/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦). وانظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الأيمان، فصل في ركن اليمين بالله تعالى (٣/ ٦).

(٥) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الثاني فيما يكون يمينا، الجنس الأول في ألفاظ اليمين (٢/ ١٢٦).

العُرف، كما صرَّح به في «البحر»[١]، هذا هو الظاهرُ من المذهب.

وقال بعضُ مشايخِنا: إن كل اسمٍ لا يُسمَّى به غيرُه تعالى، كـ«الله» و«الرحمن» و«الرحيم»، فهو يمينٌ، لا حاجةَ فيه إلى النية، وما ليس كذلك، كـ«القادر» ونحوِه، فإنه لا يكون يمينًا إلا بالنية، فإن أراد به تعالى فهو يمينٌ، وإلا فلا، واختار هذا في «المُلتقى»[٢].

وصحَّح في «الخلاصة» الأوَّل، وقال: «إنه ظاهر الرواية»[٣]؛ لأن دلالة القسم مُعيِّنةٌ لإرادة اليمين؛ إذ الحلفُ بغيره تعالى حرامٌ، والظاهرُ من حال المُسلم أن لا يُباشر الحرام، فيُحمل على اليمين ما لم يَنْوِ خلافَه، فإنه لا يكون يمينا؛ لأنه نوى مُحتمَلَ كلامِه.

ومن اليمين: تحريمُ الحلال وعكسُه، وتحريمُ الحرام يمينٌ إن نوى اليمينَ، وإن لم يُرِدْ به شيئا، أو أراد به الإخبار: فلا شيء فيه، «خلاصة»[٤].

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الأيمان (٤/ ٣٠٦).

(٢) انظر: «الملتقى» مع «مجمع الأنهر»، كتاب الأيمان، فصل في حروف القسم (٢/ ٢٦٨).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الثاني فيما يكون يمينا، الجنس الأول في ألفاظ اليمين (٢/ ١٢٥).

(٤) عبارة «الخلاصة»، كتاب الأيمان، الفصل الثاني فيما يكون يمينا، الجنس الأول في ألفاظ اليمين، نوع منه (٢/ ١٢٨): «تحريم الحلال يمين...، ولو قال: الخمر علي حرام، ثم شربها، اختلف أبو حنيفة رحمه الله وأبو يوسف رحمه الله، في قول أحدهما: يجب الكفارة، والمختار للفتوى أنه إذا أراد به التحريم يجب الكفارة، كأنه حلف: لا يشرب الخمر، فإن أراد به الإخبار، أو لم يرد به شيئا: لا يجب الكفارة؛ لأنه أمكن تصحيحه إخبارا. ولو قال: الخنزير علي حرام، ليس بيمين، إلا أن يقول: إن أكلته، وقيل: هو قياس الخمر».

[تنعقِدُ اليمينُ عامِدًا وساهِيًا ومُخطِئًا ومُكرَهًا]

وإذا كانت اليمينُ لا تتوقَّف على النية: (فتنعقِدُ)، أي: يترتَّب عليها الحكمُ من وجوبِ الكفَّارة إذا حنث، ووجوبِ المُحافَظة إذا لم يحنَثْ، (إذا حلَفَ) على فعلِ شيءٍ أو تركِه (عامِدًا أو ساهِيًا)، أي: ذاهِلا عن التلفُّظ، كأنْ يقالَ له: ألا تأتنا؟ فيقول: بلى والله، غيرَ قاصِدٍ لليمين.

وفي نسخة: «ناسيا»[١]، والمُصنِّف لم يُفرِّقْ بين السَّهْو والنِّسيان، بل هما مُرادِفان عنده، وتقدَّم الفرقُ بينهما عن «التلويح» بأن «فُقدان الصورة الحاصلة عند العقل إن كان بحيث يَتمكَّن من مُلاحظتِها أيَّ وقتٍ شاء: يُسمَّى ذُهولا وسَهْوًا، وإن كان بحيث لا يتمكَّن منها إلا بعد تجشُّمِ كسبٍ جديد: يُسمَّى نِسيانا»[٢].

واعلم أنهم قالوا: إن حقيقةَ النِّسيان لا تُتصوَّر في اليمين المُنعقِدة، وإن كان تُتصوَّر في الحنث، ولذا أوَّلُوا النِّسيان بما ذكرناه وباليمين الخطأ، كما إذا أراد أن يشرَب ماءً، فقال: والله لا أشرَبُ، غلطًا عن: اسقني[٣].

وقال العيني[٤]: يمكن تصوُّر ذلك بأنْ حلَفَ أن لا يحلِفَ، ثم نسِيَ الحلفَ

---

(١) أي: بدل قوله: ساهيًا.

(٢) «التلويح على التوضيح»، القسم الثاني في الحكم، باب المحكوم عليه، العوارض السماوية، النسيان (٢/ ٣٣٥).

(٣) في هامش (ع): (وفي «شرح» شيخ مشايخنا: يتصور النسيان في الحلف، بأن كان عالما بأن الحلف بصفة من صفات الله تعالى موجبة للكفارة إذا حنث ثم نسي وحلف بها ناسيا لموجبها ثم تذكر، أو ذكر حتى فعل المحلوف عليه، فإنه يحنث، انتهى، تأمل. وأما قول المحشي السيد: يلزم من وجود المحلوف عليه ناسيا في التصوير المذكور، وهو الحلف ناسيا، انتهى، فمجرد توهم، انتهى).

(٤) كذا في النسخ. وفي «البحر الرائق»: (الشمني).

السابقَ فحلَف. وردَّه في «البحر» بأنه فعلَ المحلوفَ ناسِيًا، لا أنه حلَف ناسِيًا[١].

ونظر فيه في «النهر» بأنَّ «فعلَ المحلوف ناسِيًا لا يُنافي كونَه يمينًا؛ بدليلِ أنه يُكفِّر مرَّتين: مرَّةً باعتبارِ أنه فعل المحلوفَ عليه، ومرَّةً باعتبارِ حنثِه في اليمين.

وأُورِدَ أيضًا أن حقيقة اليمين، وهي تقويةُ أحدِ طرَفي الخبرِ، لا تَتأتَّى في الناسي؛ إذ لا اختيارَ له، وأُجيب بأن هذا القياسَ تُرِك بالنَّصِّ؛ لأنها إحدى الثلاثِ التي هَزلُهُنَّ جِدٌّ. وردَّه في «الفتح» بأنه ليس فيه[٢] دلالةٌ على المُدَّعَى؛ لأن اليمين الهَزْلَ جُعِل جِدًّا، والهازِلُ قاصِدٌ لليمين غيرَ راضٍ بحُكمِه»[٣].

(أو) حلف (مُخطِئًا)، لما تقدَّم، (أو) حلف (مُكرَهًا)، فتنعقِدُ يمينُه.

[يتحقَّق الحِنثُ بفعلِ المحلوف عليه عامِدًا أو ناسِيًا أو مُخطِئًا أو مُكرَها]

(وكذا) تنعقِدُ اليمين، فتجب الكفَّارةُ عند الحنث، **(إذا فعلَ المحلوفَ عليه كذلك)**، أي: عامِدًا أو ناسِيًا أو مُخطِئًا أو مُكرَهًا. فلو حلف عامِدًا أو ناسِيًا أو مُكرَهًا أو مُخطِئًا، وفعلَ المحلوفَ عليه ناسِيًا أو مُكرَهًا أو مُخطِئًا تجب الكفارةُ؛ لوجود الحنث الذي هو السببُ في وجوب الكفارة.

[نيةُ تخصيص العامِّ في اليمين مقبولةٌ قضاءً عند الخصَّاف]

(وأما نيةُ تخصيص العامِّ)، وهو اللفظُ المُستغرِق لما يصلُح له، **(في اليمين)**، سواء كانت بالعربية أو الفارسية، وقيل: مخصوصٌ بالعربية، **(فمقبولةٌ ديانةً اتفاقا)** بين الخصَّاف وغيره، **(و)**مقبولةٌ **(قضاءً)** أيضا **(عند)** الإمامِ الكبير أحمد بن عمرو

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان (٤/ ٣٠٥).

(٢) أي: في حديث اليمين.

(٣) «النهر الفائق»، كتاب الأيمان (٣/ ٥١).

بن مهران الشيباني، أبي بكر (الخصَّاف)، قال شمسُ الأئمّة الحلْواني: الخصَّاف رجلٌ كبيرٌ في العلم، وهو ممَّن يصِحُّ الاقتداءُ به، تُوفِّي ببغداد سنةَ مائتَين وإحدى وستين[١].

فلو حلف أن لا يَتزوَّج امرأةً، ونوى امرأةً بعينِها: يدين، وعنده[٢]: يُصدَّق قضاءً، وكذا لو نوَى عربيَّةً أو حَبشية.

وإن نوى كُوفيَّةً أو بَصْرِيَّة: لا يُديَّن أصلا؛ لأنه تخصيصُ الصفة، وكذا لو نوى امرأةً عَوْرَاء، أو كان أبوها يعمل كذا، أو مُولَّدة.

[الفتوى على قول الخصَّاف في نيةِ الحالفِ المظلوم تخصيصَ العامِّ]

(والفتوى على قولِه)، أي: الخصَّاف، (إن كان الحالِفُ مظلومًا)، «خلاصة»[٣]، فإن نوى الخُصوصَ يُصدَّق. وفي «الولوالجية»: «والفتوى على ظاهر المذهب، ومتى وقعَ في أيدِي الظلَمة، وأخَذ بقول الخصَّاف: لا بأسَ به»[٤]، انتهى، كما إذا

---

(١) في هامش (ع): (أخذ عن أبيه، وحدث عن أبي عاصم النبيل، وأبي داود الطيالسي، ومسدد بن مسرهد، والقعنبي، ويحيى بن عبد الحميد الحماني، وعلي بن المديني، وخازم بن محمد، والفضل بن دكين في خلق. وله من المصنفات: كتاب «الحيل»، مشهور، وكتاب «الوصايا»، وكتاب «الشروط الكبير»، وكتاب «الشروط الصغير»، وكتاب «الرضاع»، وكتاب «المحاضر والسجلات»، وكتاب «أدب القاضي»، وكتاب «النفقات على الأقارب»، وكتاب «إقرار الورثة بعضهم على بعض»، وكتاب «أحكام الوقف»، وكتاب «النفقات»، وكتاب «العصير وأحكامه»، وكتاب «ذرع الكعبة والمسجد الحرام والقبر». وكان زاهدا، وربما يأكل من كسب يده، وله كتاب في الخراج، وكتابٌ في المناسك، نهب في قتل المهتدى بالله لما نهب بيته، وكان متقدما عنده، حدث ومات ببغداد).

(٢) أي: عند الخصاف.

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الخامس والعشرون في المعرفة (٢/ ١٨١).

(٤) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطلاق، الفصل الثاني فيما يصح تعليقه (٢/ ٣٤).

أراد أن يَغِيبَ عن زوجته، فحلَّفَتْه أن لا يشتريَ جاريةً، فقال: كلُّ جاريةٍ أشتَريها فهي حُرَّةٌ، وهو يعني: كلَّ سفينةٍ جاريةٍ، عمِلت نيَّتُه، ولا يقع عليه العتقُ؛ لأنها ظالمةٌ في هذا الاستحلاف، كما سيأتي في قاعدة «العادةُ مُحكَّمة».

وفي «البزَّازية»: «حلَّف السلطانُ[1] رجلا ليأخُذَ[2] بالتهمة غرماءَ المُتوارِي وأقرباءَه[3]، أنه[4] لا يعلمُهم[5]، وهو يَعلَمُهم: فالحيلةُ أن يذكُر اسمَ الرجُل الذي توارَى، ويريدُ غيره[6]، كما لو أُكرِه على سبِّ محمدٍ ﷺ يريد محمَّدًا[7] ليس برسولٍ، ولا شكَّ في صحتِه عند الخصَّاف، ويُفتَى بقولِه في المظلوم»[8]، ومثلُه في «الخانية»[9].

[يُخصَّص العامُّ بدليلٍ، وبقرينةِ الحال، وبالعُرْف]

وقد يُخصَّص العامُّ بدليلٍ، كما لو قال لزوجتِه: إن دفعتِ شيئًا بغيرِ إذْني فأنتِ طالق، فدفعَتْ من مالِها بغير إذنِه: لم يقع، «قنية».

وقد يُخصَّص بقرينةِ الحال، كما لو قال: مَن قتل قتيلا فلَهُ سلَبُه، يقعُ على

---

(١) في النسخ: (سلطان)، والمثبت من «البزازية».

(٢) في «البزازية»: (ليأخذه).

(٣) في «البزازية»: (أقرباؤه). وفي (ب): (أقاربه).

(٤) في (ع): (أن).

(٥) في (خ): (وأقر بأنه لا يعرفهم).

(٦) في هامش (م): (قوله: ويريد غيره، أي: شخصا آخر مسمى باسمه، انتهى، أبو السعود).

(٧) في هامش (م): (قوله: يريد محمدا، أي: شخصا آخر مسمى بمحمد، ليس ذلك المسمى برسول، انتهى، أبو السعود).

(٨) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل الثالث والعشرون في المعرفة (٤/ ٣٤٣).

(٩) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق، باب التعليق (١/ ٤٩٠).

كلٍّ قتيلٍ في تلكِ السَّفْرة ما لم يرجِعُوا، وإن قال حالَ القِتال تقيَّدَ بذلك القتال، «تاتارخانية»[1].

وقال الحصيري: «وكل ما جاز تخصيصُه بالنية جاز تخصيصُه بالعُرف؛ لأنه إرادةُ جميع الناس، فإذا جاز تخصيصُه بإرادتِه وحدَه جاز بإرادةِ جميع الناس، كيف! وقد دلَّ الدليلُ على إرادته أيضًا؛ لأن المقصود الإفهامُ، وتحصيل المقصود من الكلام عند الإطلاق ينصرِف إلى المُتعارَف، ولهذا حمَلنا اللفظَ على المجاز المُتعارَف»، انتهى.

[اعتبارُ نية الحالف أو المُستحلِف في تحليف الظلَمة]

(كذلك)، أي: كما اختلفوا في نية التخصيص، هل تعمَل في القضاء أو لا، (اختلفوا) في مُطلَق اليمين، (هل الاعتبار لنيَّة الحالِف أو المُستحلِف؟) بأن نوى غيرَ ما نواه المُستحلِف، (والفتوى على اعتبارِ نيةِ الحالف إن كان) الحالِفُ (مظلومًا)، بأن أراد المُستحلِفُ إبطالَ حقِّ الغير، (لا) على اعتبار نيته (إن كان) الحالِفُ (ظالِمًا)، فالعبرةُ لنيَّة المُستحلِف، (كما في «الولوالجية»[2] و«الخُلاصة»[3]).

وقيَّده في «البزَّازية» بما إذا كان الحلفُ في الماضي، كما لو أُكرِه على بيعِ عينٍ، فحلفَ بالله أنه دفَعه إلى فلان، يريد: بائعَه؛ ليقعَ عند المُكرِه أنه مِلكُ غيرِه فلا يُجبِرُه، وأما في المستقبل فعلى نيةِ الحالِف مُطلقًا»[4].

---

(١) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب السير، الفصل الخامس والعشرون في الأنفال (٧/ ١٤٥).

(٢) انظر: «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطلاق، الفصل الثاني فيما يصح تعليقه (٢/ ٣٤).

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الأول في المقدمة (٢/ ١٢٤).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل الأول في المقدمة (٤/ ٢٦٥).

وعلَّلوا به في «مآل[1] الفتاوى»[2] أنه ليس للمُستحلِف الاستحلافُ في المستقبل، فلم يكُنْ الحالِفُ ظالمًا.

وقيَّده أيضا في «الخلاصة» و«البزَّازية» بما إذا كان اليمينُ بالله تعالى. وأما لو كان بالطلاق أو العتاق وما شابَهها[3]: فالعبرةُ لنية الحالف مطلقًا، ظالمًا أو مظلومًا، إذا لم ينوِ الحالفُ خلافَ الظاهر[4].

وفي «مآل الفتاوى»: «التحليفُ بغير الله ظُلمٌ، والنيةُ نيةُ الحالف، وإن كان المُستحلِف مُحِقًّا»[5]، انتهى.

هذا في تحليفِ الظلمة.

[اعتبار نية الحالف أو المستحلف في الحلف على فعل الخير في المستقبل]

وأما في عقد اليمين على فعلِ الخير في المستقبل، ففيه تفصيلٌ، كما في «قاضي خان»، قال: «والله لتَفْعَلَنَّ كذا، فقال: نعم، فهو على خمسة أوجُه:

لو نوى المبتدي الحلفَ على نفسِه، والمجيبُ بقولِه: نعم، الحلفَ على نفسِه: كان كلٌّ منهما حالِفًا، فإذا لم يفعل المخاطب حنَثا، أما المبتدي فظاهرٌ، وأما المُجيب؛ فلأن «نعم» تتضمَّنُ إعادةَ السؤال في الجواب، فكأنَّه قال: والله لأفعلَنَّ.

---

(١) في النسخ: (حال)، والتصحيح من «غمز العيون» (١/ ٩٠).

(٢) ليس في «مآل الفتاوى»، بل في «تهذيب القلانسي»، كما في «غمز العيون» (١/ ٩٠).

(٣) في هامش (ع): (وفي «الدر»: الاستحلاف بالطلاق والعتاق حرام، بل نقل في «القهستاني» الخلاف في كفره إذا قال: حلفه بالطلاق).

(٤) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الأول في المقدمة (٢/ ١٢٤)، و«الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل الأول في المقدمة (٤/ ٢٦٥).

(٥) «الملتقط»، كتاب أدب القاضي، مطلب: الاستحلاف بغير الله (ص ٣٦٨).

نوى المُتبدِي تحليفَ المُجيب، ونوى المجيبُ[١] اليمينَ على نفسِه: فالحالفُ هو المُجيبُ، لا غير.

نوى المبتدي استحلافَ المجيب، والمجيبُ الوَعْدَ، لا اليمينَ: لا يكون أحدُهما حالِفًا.

لم يكُنْ لأحدِهما نيةُ اليمين: فالمُبتدي هو الحالِف[٢].

نوى المبتدي استحلافَ المُجيب، والمجيبُ اليمينَ[٣]: فالمُجيبُ هو الحالف[٤]»[٥]، وكذا لو كان الاستحلافُ بدُون الواو، إلا أنه في الوجه الرابع المُجيب هو الحالفُ، كما في «البزَّازية»[٦].

[يصح الإقرارُ والوكالةُ والإيداعُ والإعارةُ والقذفُ والسَّرِقة بدون النية]

(وأما الإقرارُ والوَكالة، فيَصِحَّانِ بدُونِها)، أي: النية، وعدمُ صحتِهما هازِلا أو مُكرَهًا لفَقْدِ الرِّضا، وهو شرطٌ فيهما، لا لاشتراطِ النية فيهما.

(وكذا الإيداعُ والإعارة) يَصِحَّان بدونِها، أما في العارِيَّة فظاهرٌ إن كانت صريحًا في تمليك المُتعة بلا عِوَض، كقوله: أعَرْتُكَ هذا الثوبَ، وكذا إن كانت كنايةً، كـ

---

(١) بقوله: نعم.

(٢) فإن لم يفعل المخاطب ذلك حنث المبتدي، لا غير.

(٣) أي: يريد المجيب بقوله: نعم، اليمين.

(٤) كذا في النسخ، وفي «الخانية»: «في هذا الوجه لا يكون المجيب حالفا، لا غير»، والصواب ما في النسخ.

(٥) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في عقد اليمين على فعل الغير (٢/ ٩).

(٦) انظر: «الفتاوى البزازية»، الفصل الثاني فيما يكون يمينا، نوع آخر: «الله ليفعلن كذا» (٤/ ٢٦٨).

أطعمتُكَ أرضي، ومنحتُكَ ثوبي أو جاريتي هذه، وحمَلتُكَ على دابَّتِي هذه، إذا لم يُرِدْ به الهبة، فإن نوى الهبةَ فهِبةٌ، وإن لم يَنْوِ فعاريةٌ.

وأما في الوديعة، فمَحلُّ بحثٍ؛ إذ هي أمانةٌ تُرِكت للحِفظ، وفرَّقُوا بينها وبين الأمانة باشتراطِ قصدِ الحفظ فيها[1] دون الأمانة، فلو وضَع عند رجل ثوبًا بلا قصدِ الاستحفاظ يقتضي أن يكون وديعةً، مع أن تعريفَها لا يصدُق عليه، ولا يصِحُّ الفرقُ بينها وبين الأمانة بأنه لو ألقَتْ الريحُ ثوبَ إنسانٍ في حِجْر رجُلٍ لا يكون وديعةً، بل أمانةً، فلا يَبْرأ بالضمان بالعَودِ إلى الوفاق، بخلاف الوديعة، فيقتضي هذا أن تكون النيةُ شرطًا أو شَطْرًا.

(وكذا القذفُ)، لا تُشتَرط فيه النية؛ لأنه لا يكون قذفًا مُوجِبًا للحدِّ إلا بما يكون صريحًا بالنسبة إلى الزنا، حتى «لو قذفَ بالكناية: لا يجب الحدُّ»، كما في «الحدَّادي»[2]، والصريحُ لا يحتاج إليها في هذا الباب.

(والسَّرقة)، والظاهرُ يشترطُ فيها القصدُ؛ لاشتراطِ الخُفْية في زعمِ السارق[3] فيها، كما في «الحدادي»[4].

[تشترط النيةُ فيما يوجب القِصاص]

(وأما القِصاص)، أي: ما يوجبه، (فمُتوقِّفٌ على النية)، يعني: قصد القاتل القتلَ ليكونَ عَمْدًا مُوجِبًا له[5]، وأما نفسُ القصاص، فينبغي أن لا يتوقَّفَ عليها،

---

(١) أي: في الوديعة.

(٢) انظر: «الجوهرة النيرة»، كتاب الحدود، باب حد القذف (٢/ ١٥٨).

(٣) كذا في النسخ.

(٤) انظر: «الجوهرة النيرة»، كتاب السرقة وقطاع الطريق (٢/ ١٦٤).

(٥) في هامش (م): (عبارة «الدر» أول الجنايات: القتل العمد أن يتعمد ضربه بسلاح... الخ. قال =

حتى لو انحصر ولايةُ القتل لواحدٍ، فقتلَ ذلك الواحدُ القاتلَ الذي كان قتلَ عمدًا ظاهِرًا قبل أن يعلَم قتله: فينبغي أن لا يلزمَه شيءٌ، كذا قيل، فليُحرَّر.

(**لكن قالوا: لما كان القصدُ أمرًا باطِنيًّا**)، أي: فعلُ القلب لا يتوقَّف[1] عليه، (**أُقِيمت الآلةُ**)، أي: استعمالُها، (**مقامَه**)، أي: قصد القتلِ تيسيرًا، كما أُقيم السفرُ مقامَ المشقَّة.

(**فإن قتَله بما يُفرِّق الأجزاءَ عادةً**) من سلاحٍ، ومُحدَّدٍ من خشَبٍ، أو حجَر أو ليطة القصب[2]، أو حرَّقه بنارٍ: (**كان**) القتلُ (**عَمْدًا، ووجب القصاصُ**) به، (**وإلا**)، وإن لم يقتُلْه بما ذُكر، (**فإن قتله بما لا يُفرِّق الأجزاءَ عادةً، لكنَّه يقتُل غالبًا**)، كالحجَر العظيم والحطَب العظيم: فهو شِبْهُ العمد، (**لا قِصاصَ فيه عند الإمام**) أبي حنيفة رحمه الله تعالى، بل الواجبُ فيه الإثمُ والكفَّارةُ والدِّيَة المُغلَّظةُ على العاقِلة، وعندهما: يجب القِصاص، كما في القتل العمد. وأما القتل بما لا يقتُل غالبا، كالعصا والحجَر الصغيرَين والسَّوط، فشِبهُ عَمدٍ لا قصاصَ فيه بالاتفاق.

(**وأما القتلُ خطأً**)، ولو على عبدٍ، (**كأنْ يقصِد مباحًا**)، صيدًا أو حَربيًّا، (**فيُصيبُ آدمِيًّا معصومًا**)، ولا قصدَ فيه، فلا قصاصَ فيه، بل كفَّارةٌ ودِيَةٌ على عاقلتِه.

وبقي قسمٌ آخَرُ: جارٍ مَجرى الخطأ، كنائمٍ انقلبَ على إنسان فقتَله، ولا قصدَ فيه، وموجَبُها، كالأوَّل: الكفَّارة، والدِّية، والإثمُ دونَ إثمِ القتل.

= في «رد المحتار»: لم يقل أن يتعمد قتله؛ لما سيذكره الشارح قريبا أنه لو أراد يد رجل، فأصاب عنقه، فهو عمد، ولو عنق غيره فخطأ، ولذا قال في «المجتبى»: إن قصد القتل ليس بشرط لكونه عمدا، انتهى).

(١) أي: لا يوقف عليه.

(٢) أي: قشرته.

وبقي قسمٌ آخرُ: وهو القتلُ بالسبب، كحافرِ البئر، وواضِعِ الحجَر في غيرِ ملكِه، أو خشَبةٍ على الطريق بغير إذنِ السلطان، وموجَبه: الديةُ على العاقلة، لا الكفَّارة ولا إثمُ القتل، بل إثمُ الحَفْر.

وكلُّ ذلك يوجِب حرمانَ الإرثِ إلا هذا[١].

[القرآن يخرُج عن كونِه قرآنًا بالقصد]

(وأما قراءةُ القرآن)، فلا تتوقَّف على النية للصحَّة، ولما اختُلِفَ في بعضِها باختلافِ المقاصد ذكَره، فقال: (قالوا: إن القرآن)، أي: ما يشتمل على أدعيةٍ وذِكر، لا مطلقا، كما يدلُّ عليه السياق، (يخرُج عن كونه قرآنًا بالقصد)، أي: قصدِ غيرِ القرآنية، (فجَوَّزُوا للجنُب والحائض) والنُّفَساء (قراءةَ ما فيه من الأذكار بقصدِ الذِّكر، و)ما فيه من (الأدعية بقَصْد الدُّعاء)، وهو المختارُ المَرْوِيُّ عن أبي حنيفة، وإن قال الهِنْدواني: لا أُفتِي به[٢].

وإن لم يقصد أحدَهما يحرُم عليه القراءة. لا فرقَ بين الآية وما دونَها عند الكرخي، ورجَّحَه جمعٌ، ونسَبه في «البدائع» إلى العامَّة[٣]؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقْرأُ الجنُبُ ولا الحائضُ شيئًا من القرآن»[٤]، و«شيئًا» نكِرةٌ في سياق النفي، فتَعُمُّ الآيَةَ وما دونَها.

---

(١) أي: القتل بسبب.

(٢) في (ع) و(ح) و(ب) هنا زيادة: (يعني).

(٣) لكن ذكر أن القراءة مكروهة. انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الطهارة، فصل الغسل (١/ ٣٨).

(٤) أخرجه ابن ماجه في «سننه»، أبواب التيمم، باب تحت كل شعرة جنابة، برقم (٥٩٦).

وجوَّز الطحاويُّ قراءةَ ما دونَ الآية[١]، ورجَّحه في «الخلاصة»[٢].

وقال السيد المُحشِّي: «والأوَّلُ أوْلَى؛ لأن التعليل في مُقابَلة النصِّ مردودٌ»[٣].

هكذا[٤] قرَّر كلامَه[٥] المُحشِّي الحمَوي، واعترضَه شيخُ مشايخِنا العارِفُ بأنَّ القرآن يخرُج عن القُرآنيَّة بالقصد مطلقًا؛ أخذًا من قولهم بالتضمين الشِّعري وغيرِه، ويُسمَّى: الاقتباس، وهو تضمينُ الكلام، نَثْرًا كان أو نَظْما، شيئًا من القرآن والحديث، لا على أنه منه[٦]، كما في «المُطوَّل».

ولم يتعرَّض له أئمَّتُنا جوازًا وامتناعًا، واشتُهر عن المالكية تحريمُه، وأجازَه ابنُ عبدِ السلام في النثر. فعلى هذا لا يختصَّ بما فيه دعاءٌ وذِكْرٌ[٧].

وأيضًا لو قال الجُنُبُ لمَن اسمُه يحيى: يا يحيى! خُذْ الكتابَ بقُوَّة، وقصَد خطابَه: يجوزُ؛ لما قالوه في مُفسِدات الصلاة أنه لو خاطبَ به إنسانًا: تفسُد صلاتُه، ولو قصدَ به القراءةَ: لا، وتتمَّةُ ذلك في المفسدات.

وأما قوله[٨]: فجوَّزُوا... إلخ، تفريعًا[٩] على ما تقدَّم، ولا يدلُّ على عدم الجواز

---

(١) انظر: «مختصر الطحاوي»، كتاب الطهارة، آخر باب السواك وسنة الوضوء (ص ١٨).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الحادي عشر في القراءة، جنس في قراءة القرآن خارج الصلاة (١/ ١٠٤).

(٣) «غمز العيون» (١/ ٩١).

(٤) أي: من قوله: (وإن لم يقصد أحدهما)، إلى قوله: (مردود).

(٥) كذا في (ع). وفي (خ) و(م): (كلام).

(٦) بأن لا يقال فيه: قال الله تعالى ونحوه، فإن ذكر ذلك لا يكون اقتباسا. كذا في «كشف الخطائر».

(٧) هذا إيراد على قول الحموي: (وإن لم يقصد أحدهما يحرم عليه القراءة).

(٨) أي: ابن نجيم.

(٩) في (ع): (تفريع).

مطلقًا، بل يدل عليه[١]، فعند قصدِ الدعاء يكون دعاءً، ولا يكون كذلك إلا إذا احتمَله، وعند قصدِ الذِّكر يكون ذِكرًا إذا احتمَله، وإذا قصد غيرَه واحتمَله فكذلك، كما لو قصَد الخطابَ أو غيرَه فحينئذ لا يكون قارِئًا، بل مُتكلِّمًا، فقوله: ما يشتملُ على الأدعية أو الذكر، لا مطلقًا، كما يدل عليه السياق، فيه نظرٌ؛ إذ التنصيصُ على الشيء لا يَنفِي ما عداه»[٢]، انتهى[٣].

[مسألة: تعليم الحائض والجُنُب القرآنَ]

واختلفوا في تعليم الحائض والجُنُب القرآنَ:

ففي «الخلاصة»: «لا بأس به إذا كان يُلقِّن كلمةً كلمةً، ولم يكن من قصدِه أن يَقرأ آيةً تامَّة»[٤]. وفي «النهاية»: «هذا على قول الكرخي، وعلى قول الطحاوي: نصفَ آية».

قال في «البحر»: «وينبغي أن يقول[٥]: ولم يكن من قصده قراءةُ القرآن[٦]، على أن تخريجَ هذا على قول الكرخي فيه نظرٌ؛ لأنه قائلٌ باستواء الآيةِ وما دونَها في المنع إذا كان بقصدِ القرآن، ولا شكَّ في صدق ما دونَ الآية على الكلِمة، وإن حُمل على قصد التعليم: لم يتقيَّد بالكلمة»[٧]، انتهى.

---

(١) أي: على الجواز.

(٢) انظر: «كشف الخطائر» (ل/ ٩٥/ أ ـ ب).

(٣) من قوله: (هكذا قرر)، إلى قوله: (انتهى)، ليس في (ح) و(ب).

(٤) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الحادي عشر في القراءة، جنس في قراءة القرآن خارج الصلاة (١/ ١٠٤).

(٥) أي: صاحب «الخلاصة».

(٦) بدل قوله: ولم يكن من قصده أن يقرأ آية تامة.

(٧) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب الحيض، ما يمنعه الحيض (١/ ٢١٠ ـ ٢١١).

وفرّقَ المحشّي بين القارئ والمُتعلِّم، بأن المُتعلِّم لا يُعدُّ قارِئًا، والكرخيُّ إنما يَمنع ما دونَ الآية في القارئ، لا المُتعلِّم[1]: لا يُجدِي في جواب النظر؛ لأنه باقٍ؛ إذ لا تخريجَ، لا على مذهب الكرخي ولا على غيرِه، وأيضًا يدفعه قوله: وإن حُمل... إلخ، وهو ظاهر؛ لأنه يُشير إلى الفرق، أي: وإن فُرِّق لا معنى للتقييد، تأمَّلْ[2].

[قراءة القرآن بقصدِ الذِّكْر لا تُبطِل الصلاة]

(لكن أُشكِل عليه)، أي: على القول بخُروجه عن القرآنية بقصدِ الذكر أو الدعاء، (قولُهم: لو قرأ بقصدِ الذِّكر لا تبطُل صلاتُه)، والظاهر أن هذا الإشكال مُعارَضةٌ[3] للدليل الأوَّل، يعني: إن دليلكَم، وإن دلَّ على ما ادَّعَيتُموه، عندنا ما يَنفِيه؛ بدليل أنه لو خرَج عن القرآنية بقصدِ الذكر والدعاءِ لما صحَّت الصلاةُ به مع قصدِ أحدِهما، ولكن صحَّتْ، فدلَّ على أنه لم يخرج بالقصد؛ لأنهم قالوا:... إلخ، وحينئذٍ فالواجب أن يقولَ بدلَ قولِه: لا تبطُل، «صحَّتْ»؛ إذ الدعاءُ والذِّكرُ لا يُبطل الصلاة، لكن نقَل بعضٌ عن «الحاوي» القولَ ببطلانِها بالقصد المذكور مع هذا، ولا ينبغي أن يُخرَّج كلامُ المُصنِّف عليه.

(وأجَبْنا عنه)، أي: عن هذا الإشكال، (في «شرح الكنز») نقلا عن الخاصيِّ بما حاصلُه تخصيصُ الدعوى، يعني: أن المراد بقولنا: القرآنُ يخرُج عن كونه قرآنا بالقصد، إن لم يكُنْ واقِعًا في محلِّه، وما أوردتمُوه لا يَرِدُ؛ لـ(أنه)، أي: القرآن في

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٩٢).

(٢) في (ع) هنا زيادة قوله: (هذا، وقد صرَّح صدرُ الشريعة في «شرح الوقاية» بأن المعلِّمة إذا حاضت، فعند الكرخي: تُعلِّم كلمةً كلمةً، وتَقطَع بين الكلِمتَين، وعند الطحاوي رحمه الله تعالى: نصفَ آيةٍ وتقطَع، ثم تُعلِّم النصفَ الآخر»، انتهى. وحينئذٍ فلم يصِحَّ فرقُه بين القارئ والمُتعلِّم أيضًا، اهـ).

(٣) في (م): (معارض).

الصلاة، (وقَع في محلِّه)، وما وقع في محلِّه لا يتغيَّرُ بعَزيمته، (فـ)القرآن في الصلاة (لا يَتغيَّر بعزيمته)، أي: قصدِ خروجِه عن وصفِ القرآنية، على قياسِ ما قالوا في قراءةِ الفاتحة في الركعتَين الأُولَيَين بنِيَّة الدعاء: تُجزئُه؛ لوُقوعِها في محلِّها، بخلافِ وُقوعِها في الركعتَين الأُخرَيَين بنِيَّة الدعاء، فإنها لا تجزئه؛ لوُقوعِها في غيرِ محلِّها، والمنقول في «التجنيس» أنه إن قرأ الفاتحةَ على قصد الثناء: جازت صلاتُه؛ لأنها وُجِدت القراءةُ في محلِّها، فلا يتغيَّر حكمُها، ولم يُقيِّد بالأُولَيَين، ولا شك أن الأُخْرَيَين محلُّ القراءة؛ إذ القراءةُ فرضٌ في ركعتَي الفرض، وإن كان تعيينُها في الأُولَيَين واجِبًا[1]، كذا في «شرح العارِف»[2].

[قراءةُ الفاتحة في صلاة الجنازة بنِيَّة الذِّكر]

(و)أُشكِل عليه أيضًا أنهم (قالوا: إن المأموم إذا قرأ الفاتحةَ في صلاة الجنازة بنِيَّةِ الذِّكر: لا يحرُم عليه)؛ لأن صلاةَ الجنازة ليسَتْ محلًّا للقراءة، وكل ما هو كذلك يخرُج عن القُرآنية بالقصد، فتجوز قراءتُه فيها بالقصد، (مع أنه يحرُم عليه)، أي: المأموم، (قراءتُها)، أي: الفاتحة، ولو بقصدِ الذِّكر، (في الصلاة) المُطلَقةِ ذاتِ الرُّكوع والسجود، مع عدم كونِها مَحلًّا للقراءة في حقِّه أيضًا؛ لأن المأموم ممنوعٌ عن القراءة مطلقا، فلو كان يخرُج عن وصفِ القُرآنية بالقصد لما حرُمت عليه؛ لعدم المَحلِّيَّة، كصلاة الجنازة.

وخَصَّ المأمومَ مع أن الإمام كذلك؛ لأن مقصودَه إيرادُ الإشكال، وذلك في المأمُوم.

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب الحيض، ما يمنعه الحيض (١/ ٢١٠).

(٢) «كشف الخطائر» (ل/ ٩٦/ ب).

والجوابُ عن هذا الإشكال: أنَّا لا نُسلِّم أن القصد لم يُخرِج قراءةَ المأموم في الصلاة المُطلَقة عن كونه قرآنًا، بل أخرجه، كما أخرجه في صلاة الجنازة، لكن الحرمة عليه لأجلِ كونِه ممنوعًا عن الذكر[1] في الصلاة المطلقة، كما يُمنَع عن القراءة؛ لوجوب الإنصاتِ له خلفَ الإمام، بخلاف صلاة الجنازة، فإنه لم يُمنَع عن الذِّكر فيها، ولذا لم يحرُمْ عليه، فلا إشكالَ.

[هل يترتَّب الضمانُ بمُجرَّد النِّيَّة من غيرِ فعلٍ يُوجِبُه؟]

(وأما الضمانُ)، أي: ضمانُ المُتلَفات، (فهل يَترتَّب على شيءٍ بمُجرَّدِ النية)، أي: نية ذلك الشيء، (من غيرِ فعلٍ يُوجِبُه؟) نعم؛ يترتَّب على ذلك من غير فعلٍ؛ ففي «الخلاصة» من الوديعة: «قالوا: إن مستأجِرَ الدَّابَّة ومُستعِيرَها إذا نوَى أن لا يَرُدَّها، ثم ندِمَ وترَك النية، إن كان سائِرًا عند النية: فعليه الضمانُ إن هلكت الدَّابَّة بعد النية، أما إذا كان واقِفًا، وترَك نيةَ الخلاف: عاد إلى الوفاق[2]»[3]، وهذا أظهرُ في هذا المطلب من قوله:

(فقالوا في) الحاجِّ والمُعتمِر: (المُحرِمُ إذا لبِس ثوبًا) مَخِيطًا أو على هيئةِ المَخيط يومًا كاملا، (ثم نزَعه، ومن قَصْدِه أن يَعُودَ إليه: لا يَتعدَّدُ الجزاءُ) إذا لبِسه بعد ذلك؛ لأن لُبْسَه صار واحدًا بالنية، وكذا لو لم يقصِدْ العَوْدَ والترك، (و)لو لبِسه ثم نزَعه، و(قصَد أن لا يَعُودَ إليه)، أي: اللُّبْسِ ثانيًا: تعدَّد الجزاءُ إن كفَّر للأوَّل اتفاقًا، وإن لم يُكفِّر فكذلك عندهما، خلافًا لمحمد؛ لأن اللُّبْس الأوَّل انفصَل عنه بقصدِ

(١) في (ع) و(م) و(خ): (القراءة). والمثبت من (ح).

(٢) في «الخلاصة»: (عاد أمينا).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الوديعة، الفصل الثاني فيما يكون تضييعا، نوع منه (٤/ ٢٨٥).

عدمِ العود، فصار جنايةً أُخرى، ففي هذه الصورة نيةُ الجناية لم تكن مُوجِبةً للعدم، بل أوجبَتْه نيةُ تركِ الجناية.

(وقالوا في المُودَع)، اسم مفعول، (إنْ لبِس ثوبَ الوديعة) بغيرِ إذنِ المُودِع، (ثم نزَعه، ومن نيَّتِه أن يَعُودَ إلى لُبْسِه) ثانيًا: (لم يَبْرأْ من الضمان)، أي: ضمان لُبْس الثوبِ إذا سُرِق الثوبُ أو ضاع، فكان لُبسُه سببًا للضمان، ونَزْعُه بقصدِ العودِ ليس عَودًا إلى الوفاق، فلو هلك الثوبُ في يدِه يضمَن وإن لم يلبَسْه ثانيًا، فكانت نيةُ التركِ مُوجِبةً للضمان من غيرِ لُبْس، لكن بشرطِ لُبْسٍ سابقٍ. قال في «العِماديَّة»: «المُودَع إذا لبِس ثوبَ الوديعةِ بغيرِ إذنِ المُودِع، فنزَعه في الليل للنوم، فسُرِق القميصُ في الليل، فإن كان من نيَّتِه أن لا يلبَسَه في الغدِ: فقد تركَ الخلافَ وعادَ إلى الوفاق، فلا يضمَن، وإلا ضمِن.

واعلَمْ أن المُصنِّف ذكَر ما يدخُل تحت القاعدة مما كثُر وقوعُه واشتهر من كتب الفقه، وبقي الكثيرُ منها، كالكفالة والحِوَالة واللُّقَطة والمُزَارَعة وغيرِها، ولم يذكُروا في شيءٍ منها الاحتياجَ إلى النية إلا اللُّقَطة، فإنهم ذكَروا في بابِها أنها تحتاج إلى نيةِ الإشهادِ والتعريف، حتى لو لم يُوجَدا لزِم الضمانُ، ولو لم يُشهِدْ، وادَّعى أنه أخَذها ليَرُدَّها، وكذَّبه ربُّها: ضمِنه عندهما، خلافًا لأبي يوسف، وبه نأخُذ، «حاوي»، فعلى قولِه ترتَّبَ نفيُ الضمان بمُجرَّدِ النية.

[اعتبارُ النية في التُّروك إنما هو لحُصولِ الثواب، لا للخُروج عن العُهْدة]

(وأما التُّروك)، أي: احتياجُها إلى النية، فهي إما تركُ واجِبٍ، أو نفلٍ، أو مُباحٍ، أو مكروه، أو حرام. فبِتَرْكِ الواجب يَستحِقُّ العِقابَ، وتركِ النفل المُؤكَّد حِرمانَ

الشفاعة إن قصَد الترك فيهما[1]، وإلا لا؛ لحديثِ رفعِ الخطأ والنِّسيان[2]، وبالنفلِ[3] غيرِه[4] عدمَ الثواب. فتركُ المُباح إن قصَد به التوصُّل إلى الطاعة أو نفسَها يُثابُ عليه، كما يُثَاب على فعلِه عند القصدِ المذكور.

وأما تركُ الحرام والمكروه، أي: (كتَرْكِ المَنْهِيِّ عنه، فذكَروه في) علم (الأُصول عند بحثِ ما تُتْرك به الحقيقة) بدلالةِ محلِّ الكلام (عند الكلام على حديثِ «إنما الأعمالُ بالنيَّات»[5])، حيث قالوا: والمراد بـ«الأعمال» ما يَعُمُّ عملَ القلب، فيدخُل فيه كفُّ النفس لأنه عملٌ، لكن اعتبار النية في التُّرُوك إنما هو لحُصول الثواب، لا للخُروج عن عُهْدة النَّهْي؛ لأن مناطَ الوعيد في النهي هو فعلُ المَنْهِيّ، فمُجرَّدُ تركِهِ كافٍ في انتفاء الوعيد، ومناطُ الثواب في المَنهِيِّ عنه كفُّ النفسِ عنه، وهو عملٌ مُندرِجٌ في الحديث؛ لأنه لا تكليفَ إلا بفعلٍ يَقدِرُه المُكلَّف، ولهذا لا يُثابُ على التُّرُوك إلا إذا ترَك قاصِدًا، كما سيجيء.

(وحاصلُه)، أي: ما ذكَروه في الأُصول، (أن تركَ المَنهِيِّ عنه لا يَحتاج إلى نيةٍ للخُروج عن عُهدة النهي)؛ إذ التكليفُ شرطُه تَناوُلُ قدرةِ العبد، والقدرةُ لا

---

(١) في (م): (فيها).

(٢) رواه ابن ماجه في «سننه»، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم (٢٠٤٥)، ولفظه: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وأما بلفظ: «رفع عن أمتي... الخ»، فقال الزيلعي في «نصب الراية» (٢/ ٦٤): إن الحديث «لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقرب ما وجدناه بلفظ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا»، رواه ابن عدي في «الكامل» من حديث أبي بكرة».

(٣) أي: وبترك النفل.

(٤) أي: غير المؤكد.

(٥) رواه البخاري في «صحيحه»، بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم (١).

تناوَل التركَ، فلم يكن مُكلَّفًا به، فليس فِعلا داخِلا في حديث الأعمال.

(وأما لحُصولِ الثواب)، فيَحتاج إليها، (فإن كانْ) تركُ المَنهِيِّ عنه (كفًا)، أي: مُتسبِّبا عن كفٍّ؛ لأنه لا اتِّحادَ خارِجًا بين التَّرْك والكفِّ حتى يُحمَل عليه.

(وهو)، أي: الكفُّ، (بأن تَدعُوه النفسُ إليه)، أي: فعلِ المَنهِيِّ عنه، (قادِرًا على فعلِه، فكَفَّ)، أي: منَع، (نفسَه عنه)، أي: الفعلَ، (خوفًا من ربِّه)، لا خوفًا من العُقوبات الدُّنْيوية ولا غيرِها، (فهو)، أي: ذلك التارِكُ للخوف، (مُثابٌ عليه)، فلا بد نيه من النية، فكان الثوابُ عليه مُتوقِّفًا على القصد؛ إذ الكفُّ خوفًا من الله لا يُتصَوَّر بدونه، (وإلا)، أي: وإن لم يكن تركُ المَنهِيِّ عنه كفًّا خوفًا من الله تعالى، بأن لا يكون قادِرًا على فعلِه، أو كان بلا خوفٍ منه تعالى، (فلا ثوابَ على تركِه)؛ لعدمِ اختيارِه في الأوَّل، ولعدمِ النية أو فسادِها في الثاني.

إذا علمتَ ذلك: فالثوابُ على الترك إنما هو إذا كان مُتسبِّبًا عن فعلٍ يمكن أن يدخُل تحت القدرة، وقصَد به غرَضًا صالِحًا. وأما التركُ بمعنى العدم المُطلَق الذي لم يَتسبَّب عن فعل، فكلامُه يُشعِر إشعارًا قريبًا من الصريح بعدمِ الثواب عليه، ولا يُتصوَّرُ الثواب عليه.

ففي الحقيقة الثوابُ على فعلِ النفس، أي: كفِّها عن فعلٍ قادِرٍ عليه خوفًا منه تعالى، ولا معنى للكفِّ عنه بدون خُطورِه في البال.

وهل يُطلَق على ذلك الكفِّ: «العملُ»، فيكون داخِلا في الحديث؟ قال ابنُ حجَر: إنه لا يُطلَق عليه، بل يُطلَق على[1] فعلِ القلب[2].

---

(١) في (ع) و(م): (عليه).

(٢) قال في «فتح الباري» (١/ ١٣): «وأما التروك، فهي، وإن كانت فعل كف، لكن لا يطلق عليها لفظ العمل...، وأما عمل القلب، كالنية، فلا يتناولها الحديث؛ لئلا يلزم التسلسل».

[فرع: لا يُثابُ المُصلِّي على تركِ الزِّنا]

ثـم أراد أن يذكُـر بعـضَ فروعِـه، فقـال: (فـلا يُثـابُ علـى تـركِ الزِّنـا وهـو يُصلِّـي)؛ لأن الصـلاة، وهو فيهـا، لا يُمكِـنُ فعلُ غيرِهـا؛ إذ هي مانِعٌ شـرعيٌّ، كما أن النيـة مانِـعٌ طبيعيٌّ.

فلا وجهَ لما قيل: كأنَّ هذا مبنيٌّ على ما قالوا: إن صلاةَ الفريضة مانِعٌ عن صحة الخَلْوة؛ لعدم التمكُّن من الوطءِ معَها.

واعتُرِض بأنه لا نسلِّم أنَّها إذا كانت مانِعةً من الوطء الحلال ثَمَّةَ أن تكون مانِعةً هنا من الزنا، بل لا معنى لاعتبارِ عدمِ المانِع الشرعيِّ في التمكُّن على الحرام، فلو كان يُصلِّي، ودَعَتْه فاجِرةٌ إلى الزنا، وكفَّ نفسَه عنها: ما المانِعُ من الثواب، بل من مُضاعَفتِه؟ انتهى.

وفيه نظرٌ؛ لأنه إذا كان فيها، كيف يُتصوَّرُ منه الفعلُ، حتى يُثابَ عليه، وهو قادِرٌ شرعًا؟

[فرع: لا يُثابُ العِنِّينُ على تركِ الزِّنا]

(و)من فروعه: أنه (لا يُثابُ العِنِّينُ)، فِعِّيلٌ من العُنَّة، وهي عدمُ القدرة على الوطءِ لعِلَّةٍ، (على تركِ الزنا).

قيل: إن العُنَّة لا تُنافي حصولَ الشَّهْوة، فإذا اشتَهى المُباشَرة، ولو بلا إيلاجٍ، فلِمَ لا يُثابُ على الكفِّ؟»[1]، انتهى.

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٩٥). في هامش (ع) و(خ) و(م) تعليق هنا: (وهو كلام في غير محله؛ لأن العنين إذا اشتهى ومنع نفسه لا شك أنه يثاب؛ لأنه مقدوره، بخلاف الزنا؛ إذ ليس مقدوره، فكف النفس عنه لا معنى له، فلا يثاب، وهو ظاهر، لكن في «شرح العارِف عبد الغني» أن العنين لو خطَر =

وفيه: أن مُجرَّد الشَّهوة تصوُّرٌ عَقْلِيٌّ، لا فعلٌ حتى يُتصوَّرَ تركُه.

وفيه: أن الشهوة مَيْلٌ قَلبِيٌّ، وهو فعلُه، والمنعُ كذلك، فيُثابُ على مَنْعِه. ويُؤيِّدُه ما قيل: إن توبةَ اليائِس الأصحُّ أنَّها مُعتبَرة، فلو تاب المَجبوبُ عن الزنا الأصحُّ أنها تُعتبَر، فيُثابُ عليها. ودفعُه، بأنه لا يلزَم من قبول التوبة الثوابُ: غيرُ مَسموع؛ إذ لا فائدةَ في اعتبار توبتِه وقبولِها حينئذ[1].

وقيل: المرادُ من عدم ثوابِ العِنِّين على تركِ الزنا إذا لم يَعزِم على الفعل ويُصمِّمْ عليه. وأما إذا عزَم على الفعل، وتابَ عنه: فيُثابُ عليه، فليُتأمَّل.

[فرع: لا يُثابُ الأعمى على تركِ النظَر المُحرَّم]

(ولا يُثابُ الأعمى على تركِ النظَرِ المُحرَّم)؛ لعدمِ قدرتِه على الفعل. وكذا لا يُثابُ من تَرَكَ الخمرَ خوفًا من الحدِّ أو حُدوثِ مرضٍ بسببِه، أو ناسِيًا، أو مُكرَهًا، أو لعدم وُجودِه.

فعُلِم أن تركَ المَنهِيِّ إذا لم يكُنْ كفًّا لا يَحتاج إلى النية، وإن كان كفًّا فيكونُ عملا، فيَحتاجُ إليها، لكن لحُصول الثواب، لا للخُروج عن العهدة. فكما أن تركَ المنهي يُخالِفُ العملَ في عدم الاحتياجِ إلى النية، كذلك بعضُ التُّرُوك تُخالِفه في كفايةِ مُجرَّد النية له دون العمل، كما أشار إلى ذلك بقوله:

= في نفسه من المحرَّم أنه لو قدر على الجماع لكفَّ نفسَه عن المحرَّم، فإنه يثاب، وكذا الأعمى أنه لو كان بصيرا لكف بصره عن محارم الله تعالى، كالمسكين إذا نوى أنه لو كان له مال لصرفه في الطاعات، فإنه يثاب، انتهى. منه).

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٩٦).

[فرع: ما كان للتجارة يكون للخدمة بمُجرَّد النية، ونظائرُه]

(وعلى هذا) الذي استُفِيدَ من مُخالَفةِ حكمِ التَّرْكِ الفِعلَ، (قالوا) في الزكاةِ فيما (لو نوَى فيما) هو (للتجارة أن يكونَ للخدمة: كان) بمُجرَّدِ النية (للخدمة)، فلا زكاةَ فيه، (وإن لم يَعمَلْ) بنيَّتِه، بأن يَستخدِمَه فيَتِمُّ بمُجرَّدِ النية، (بخلاف عكسِه، وهو ما إذا نوَى فيما كان للخدمة أن يكونَ للتجارة)، حيث (لا يكون للتجارة حتى يعمَلَ)، بأنْ يَبيعَه، فحينئذٍ يكون الثمنُ للتجارة، حتى إن كان من جِنْس العُروض تجب فيه زكاةُ التجارة، وذلك (لأن التجارة عملٌ، فلا تَتِمُّ بمُجرَّد النية، والخدمةُ تركٌ، فتَتِمُّ بها)، أي: النية.

(قالوا: ونظيرُه)، أي: كونُ النيةِ كافيةً فيما يكون للتجارة للخدمة دون العكس، (المُقيمُ، والصائمُ، والكافرُ، والعَلُوفة السائمة)، حيث (لا يكون) المقيمُ (مُسافِرًا، ولا) الصائمُ (مُفطِرًا، ولا) الكافرُ (مُسلِمًا، ولا) العَلُوفة (سائمةً)، ولا السائمةُ عَلوفةً[1]،

---

(١) سوَّى بين العلوفة والسائمة، «والمنقول في «النهاية» و«فتح القدير» أن العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية، والسائمة تصير علوفة بمجردها، وقد ظهر لي التوفيقُ بينهما: أن كلام الشارح محمول على ما إذا نوى أن تكون السائمة علوفة، وهي في المرعى، ولم يخرجها بعد، فإنها بهذه النية لا تكون علوفة، بل لا بد من العمل، وهو إخراجها من المرعى، ولم يرد بالعمل أن يعلفها، وكلام غيره محمول على ما إذا نوى أن تكون علوفة بعد إخراجها من المرعى، وهذا التوفيق يدل عليه ما في «النهاية» في تعريف السائمة، فليراجع»، كذا في «البحر الرائق» (٢/ ٢٢٦).

واعترض عليه في «النهر الفائق»، فقال: «أقول: في «الدراية»: لو أراد أن يبيع السائمة أو يستعملها أو يعلفها، فلم يفعل حتى حال الحول، فعليه زكاة السائمة؛ لأنه نوى العمل، ولم يعمل، فلم ينعدم به وصف الإسامة، ولو نوى في العلوفة صارت سائمة؛ لأن معنى الإسامة يثبت بترك العمل، وقد ترك العمل حقيقة، كذا في «المبسوط» و«الخلاصة»، وهذا يخالف النقلَين، فتدبره».

«خلاصة»[١]، ولذا لم يذكُره في العكس، (بمُجرَّد النية)؛ لأنها عملٌ، فلا تَتِمُّ بدونه، (ويكون) المسافِرُ (مُقِيمًا، و)المُسلِم (كافرًا بالنية؛ لأنها تركُ العمل)، فيَتِمُّ بمُجرَّد النية، (ذكره) الإمام فخرُ الدين، عثمانُ بن عليٍّ بن محجن بن يونس، أبو عمرو القاضي، أبو محمد (الزيلعي)[٢]، قدِم القاهرةَ سنة سبعِمائةٍ وخمسٍ، ودرَّس وألَّف وصنَّف، وانتفع الناسُ به كثيرًا، وتُوفِّي بقرافة مصر سنةَ سبعِمائةٍ وثلاثٍ وأربعين.

ولا يُشكِل هذا بما في «النهاية» نقلا عن «الذخيرة»: «ولا تجوز شهادةُ مُدمِن الخمر بشرطِ الإدمان، ولم يُرِدْ به الإدمانَ في الشُّرب، بل الإدمانَ في النية، أي: يشرَبُ ومِن نِيَّتِه أن يَعُودَ إلى ذلك»[٣]، انتهى، مع «أن الإدمان فعل، وهو لا يَتِمُّ[٤] بمُجرَّد النية[٥]؛ لأن التحقيق أن الإدمانَ في النية ليس شرطًا في شرب الخمر؛ لأن شربَ قطرةٍ منه كبيرةٌ، وهي مُسقِطةٌ للعَدالة من غير إصرار، وإنما ذكَروا الإدمانَ ليَظهَرَ ذلك للناس، فإنَّ مَن اتُّهِم بشُرب الخمر في بيته: لا تسقُط عدالتُه، وإن كان كبيرة، وإنما تبطُل إذا ظهَر، أو يخرُج سكرانَ يَسخَر الناسُ منه»، «بحر»[٦].

---

(١) لم أجده في «خلاصة الفتاوى».

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوبها (١/ ٢٥٧).

(٣) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب الشهادات، الفصل الثالث في بيان من تقبل شهادته ومن لا تقبل (١٤/ ٣٩٠)، و«البحر الرائق»، كتاب الشهادات، باب من تقبل شهادته (٧/ ٨٧)، و«غمز العيون» (١/ ٩٦).

(٤) في النسخ: (وقد تم)، وما أثبت من «غمز العيون» و«عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٣٥/ أ).

(٥) كذا في النسخ. وفي «غمز العيون»: «وهو لا يتم بمجرد النية».

(٦) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الشهادات، باب من تقبل شهادته (٧/ ٨٧)، و«غمز العيون» (١/ ٩٦).

[القاعدةُ الثانية: الأُمورُ بمَقاصِدِها]

(ومن هُنا)، أي: مما ذكَرناه في التُّرُوك من أنه لو نوَى ما للتجارة أن يكون للخدمة كان لها بمُجرَّد النية، بخلاف العكس، (وممَّا قدَّمناه في المُباحات) من أنها تختِلف صفتُها باعتبار ما قُصِدت لأَجْله، (ومما سنذكُره) نقلا عن المشايخ عقِبَ القاعدةِ الثانية إلى أن ينتهيَ إلى تقسيم المباحث، (صحَّ لنا وضعُ قاعدةٍ للفقه) ترجع المسائلُ الكثيرة الفقهيةُ إليها، (وهي)، أي: تلك القاعدةُ، مبتدأٌ خبرُه جملةُ: (الثانيةُ) من القواعد الكُلِّيَّة التي التزَم إيرادَها في الفنِّ الأوَّل.

(الأُمورُ بمَقاصِدها)، من ذِكْر الكُلِّ وإرادةِ الجُزْء، ولك أن تجعلَ «الثانية» خبرًا، وما بعدها خبَرًا لمُبتدإٍ مَحذوف، أي: هي الأمورُ بمقاصِدِها، أو خبرًا بعد خبَرٍ.

[شرح قاعدة «الأمور بمقاصدها»]

الأمورُ جمعُ أمرٍ، بمعنى الفعل؛ إذ هو[1] بمعنى القولِ يُجمَع على أوَامِر، أي: أفعالُ المُكلَّف من حيث أحكامُها، لا من حيث ذاتُها، تُوجَد[2] وتَتحقَّق بمقاصِدِها، جمعُ مقصَد، زمانُ القصد أو مكانُه، أو مصدرٌ مِيمِيٌّ، والمراد به الثالثُ، أي: بقَصْدِ المُكلَّف من ذلك الفعل، بأن قصَد أمرًا محرَّمًا فحرامٌ، أو مباحًا فمُباحٌ، وهكذا، فـ«ال» للاستغراق.

والكلامُ مبنيٌّ على تقديرِ مُضافٍ، أي: حكمُ كلِّ فعلٍ يثبُت له بسببِ[3]

---

(١) أي: الأمر.

(٢) أي: تلك الأفعال.

(٣) في (خ) و(م): (سبب).

أو مع قصدٍ منه، فأحكامُ الأفعالِ دائرةٌ على المقاصد، وهو قريبٌ من القاعدة الأُولى، تأمَّلْ.

وهذه القاعدةُ إحدى القواعدِ الخَمْس التي ردَّ بعضُهم جميعَ مذهبِ الشافعيِّ إليها، كما في «شرح الجامع الصغير»[1] في شرح قولِه عليه الصلاة والسلام: «إن الله يُدخِل بالسَّهْم الواحدِ ثلاثةَ نفَرِ الجنَّةَ»[2]، وظاهرُه أنَّها من مُختَرعاته، استخرجَها من كلامهم ولم يُصرِّحُوا بها، وليس كذلك.

ومما ينبغي أن يُعلَم أن المباح يكون باعتبارِ ما قُصِد منه مُستحبًّا أو مكرُوهًا، وكذا المُستحبُّ يكون باعتبار ما قُصِد منه مكروهًا وحرامًا، بل كُفْرًا، كما في قراءةِ القرآن استهزاءً، وكذا الحرامُ قد يكون مباحًا، بل مُستحبًّا، كالأكلِ فوقَ الشِّبَع إذا كان للصوم أو الضَّيف، وسيظهر الكلُّ من الأمثلة، لكن الحكم بكونِها مُعتبَرة بمقاصدِها بكُلِّيَّتِها لا يصِحُّ إلا في المباحات، بل لا يصِحُّ إطلاقُ «القاعدة» على القاعدة المذكورة ما لم يُقيَّد «الأُمور» بالمُباحات، مع أن كلامه يقتضي الشُّمولَ للكلِّ ما تشهَد به الأمثلة.

(كما علِمتَه في التُّرُوك)، قيل: المعلوم منه كون الكفِّ باعتبار مَنْشَئِه، وهو الخوفُ من الله، لا باعتبار ما قُصِد منه، إلا أن يُقالَ: المقصودُ منه التقرُّب إلى الله بالخوفِ من عذابِه ورجاءَ ثوابِه.

---

(١) «التيسير بشرح الجامع الصغير» للمناوي (١/ ٢٧٣).

(٢) رواه النسائي في «سننه»، كتاب الخيل، باب تأديب الرجل فرسه، برقم (٤٤٠٤)، وتمام الحديث: «إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي به، ومنبله، فارموا واركبوا وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، وليس اللهو إلا في ثلاثة: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته امرأته، ورميه بقوسه ونبله، ومن ترك الرمي بعدما علمه رغبة عنه فإنها نعمة كفرها، أو قال: كفر بها».

[غَرْسُ الكَرْمِ وعَصْرُ العِنَبِ وبيعُ العصير من مُتَّخِذِه خمرًا دائرٌ مع القصد]

(وذكر قاضي خان في «فتاواه» أن بيعَ العَصير)، أي: المَعصُور من ماء العِنَب، وكذا بيعُ كَرْمِ العِنَب، (ممَّن) علِم أنه (يَتَّخِذُه خمرًا) غيرَ مُسلِم، مَجُوسِيًّا أو غيرَه؛ لأنهم يَستحِلُّون ذلك، ولنا أن ندَعَهم يشرَبون الخُمور ويَتَّخِذُونها، بخلافِ المسلم، فإن بيعَه منه مكروه؛ لأنه إعانةٌ له على الفسق، كما في «مُشكِلاتِ القُدوري»[١].

وفي «فصول العلائي»: لا بأس ببَيعِه من ذِمِّيٍّ بثمنٍ لا يشتريه به المسلمُ، ولا بأس أن يُستعمَل فيما تركُه أولى، وهذا عند أبي حنيفة، وعندهما: لا يصِحُّ بيعُه ممَّن يَتَّخِذُه خمرًا، وهذا إن علِمَ، كما قيَّدناه به، وإلا فيجوز اتفاقا، وقيل: مُقيَّدٌ أيضًا بذِمِّيٍّ لا يَشتريه لمُسلِم، وإلا فلا يجوز اتفاقا، كما في «القهستاني»[٢].

(إن قصَد به)، أي: ببَيعِ العصير ممن يتَّخِذُه خمرًا، (التجارةَ: لا يحرُم)؛ لأن المعصيةَ لا تقوم بعينِه، بل بعد تغيُّرِه، بخلافِ بيعِ السِّلاح من أهلِ الفتنة، وبيعِ الأَمْرَدِ ممَّن يلُوطُ به، فإن المعصيةَ تقوم بعينِه. وما في «البيري»[٣] من نقل الكراهةِ في بيعِ العصير للخمَّار محمولٌ على الكراهة التنزيهية، فليس فيه التسويةُ مع بيع الأمرد.

وفي «خزانة الفتاوى»: «رجلٌ آجَر بيتَه آخرَ ليَتَّقِدَ فيه نارًا، أو بِيعةً، أو كَنِيسَة، أو

---

(١) الذي في «مشكلات القدوري»، كتاب الحظر والإباحة (٢/ ٥٥١): «قوله: ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة...، فأما بيع العصير، لا بأس؛ لأنه تخلل فعل فاعل مختار، أي: يصير خمرا بالعلاج من الخمار، فلا يكون مضافا إلى بائع العصير».

(٢) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الكراهية (٢/ ٣١٨).

(٣) انظر: «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٨٠).

يبتاعَ الخمر: لا بأس به، وكذا كلُّ موضعٍ تعلَّقت المعصيةُ بفعلِ فاعلٍ»[١]، انتهى، أي: إن قصَد بذلك التجارة، تأمَّل.

(وإن قصَد به)، أي: بالبيع، (لأجلِ التخمير)، أي: لأجل أن يجعلَه المشتري خمرًا، (حرُم)، فكان دائرًا مع القصد[٢].

(وكذا غَرْسُ الكَرْم على هذا الوجه) من التردُّد بين الحِلِّ والحُرمة باعتبار القصد، فإن قصَد به الثِّمارَ والانتفاعَ على الوجه الحلال لا يحرُم، بل يُستحَبُّ، وإن قصَد به اتخاذَ الخمر حرُم، (انتهى) كلام قاضي خان[٣].

(وعلى هذا) القياس (عَصْرُ العِنَب لاستخراج العصير) دائرٌ مع القصد، (فإما أن يكون) العصرُ (بقصدِ الخَلِّيَّة)، أي: جعلِ العصير خَلًّا، فيكونُ مباحًا، (أو) بقصدِ (الخَمْرِيَّة)، أي: جعلِه خمرًا، فيكون حرامًا.

[هَجْرُ المسلِم فوقَ الثلاث دائرٌ مع القصد]

(وكذا الهَجْرُ) للمسلم من غيرِ مُوجِبٍ شرعيٍّ (فوقَ ثلاثِ ليالٍ) دائرٌ مع القصد، (فإن قصَد هَجْرَ المسلم) لا لمُوجِب شرعيٍّ: (حرُم) ذلك الهجر؛ لقوله عليه الصلاة

---

(١) انظر: «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٨٠).

(٢) في هامش (ع) و(خ): (والحاصل في جنس هذه المسائل أن بيع العصير من مسلم يعلم أنه يقصد به التجارة أو غيرها من المباحات، أو لا يقصد به شيئا، ودفع له عشرة دراهم مثلا، وثمة ذميٌّ يدفع له ذلك، فالأَولى بيعُه للمسلم، وإن دفعَ الذميُّ أكثرَ، والمسألة بحالها، فهو مُخيَّر، والأَولى بيعه للمسلم، خلافًا لهما، وإن علم أن المسلم يتخذه خمرا، وهناك ذميٌّ يشتريه بمثل ما يشتريه المسلم أو أقل، فيتعيَّن بيعُه للذمي؛ لأن عقد الذمي على الخمر كعقدنا على الخلِّ، وإن لم يعلم أنهما يتخذانه خمرا فهما سواء، اهـ).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، بداية كتاب الأشربة (٣/ ٢٢٤).

خاصَّة. قيل: أراد بذلك فيما زاد على [الثلاث؛ لما في] الحديث[١] من إباحته للمُسلِماتِ على[٢] غيرِ أزواجِهنَّ ثلاثةَ أيام[٣]. والتقييدُ بالمَبتُوتة يُفيد عدمَ وجوبه على الرَّجْعِيَّة، وينبغي أنها لو أرادَتْ أن تُحِدَّ على قَرابةٍ ثلاثةَ أيام، ولها زوجٌ، له أن يَمنَعَها؛ لأن الزينةَ حقُّه، حتى كان له أن يضرِبَها على تركِها إذا امتنعت وهو يريدُها، وهذا الإحدادُ مباحٌ لها، لا واجبٌ عليها، وبه يَفُوتُ حقُّه»[٤]، انتهى.

(فإن قصَدَتْ تركَ الزِّينة والطِّيبِ لأجلِ التأسُّف على الميِّت) غيرِ الزَّوج: (حرُم) ذلك الإحدادُ عليها؛ لقوله عليه الصلاةُ والسلام: «لا يحِلُّ لامرأةٍ تُؤمِن بالله واليوم الآخر أن تُحِدَّ فوقَ ثلاثٍ إلا على زوجٍ»[٥]، (وإلا)، وإن لم تقصِدْ به التأسُّفَ على الميت، بل كان ذلك لعدمِ الرغبة في زينةِ الدنيا، أو للتَّحْصِين عن مَيْلِ قلوبِ الفَجَرة، أو لعدم القدرة، أو لغير ذلك، فلا يحرُم.

---

(١) في هامش (م): (أي: الصحيح، وهو: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث، إلا على زوجها، فإنها تحد أربعة أشهر وعشرا»، فدل على حله في الثلاث دون ما فوقها، وعليه حمل إطلاق محمد في «النوادر» عدم الحل، كما أفاده في «الفتح»، اهـ من «رد المحتار»).

(٢) في النسخ: (على مسلمات). والتصحيح من «فتح القدير».

(٣) في هامش (م): (قال في «البحر» عن «التاتارخانية»: يستحب لها تركه أصلا، اهـ «رد المحتار»).

(٤) «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب العدة، فصل: على المبتوتة والمتوفى عنها زوجها الحداد (٤/٣٣٦).

وفي هامش (م): (وأقره في «البحر»، قال في «النهر»: ومقتضى الحديث أنه ليس له ذلك، والمذكور في كتب الشافعية أن له ذلك، وقواعدنا لا تأباه، وحينئذ فيحمل الحل في الحديث على عدم منعه، اهـ أي: بأن يقال: إن الحل المفهوم من الحديث محمول على ما إذا لم يمنعها زوجها؛ لأن كل حل ثبت لشيء يقيَّد بعدم المانع منه، وإلا فلا يحل، كما هنا، اهـ من «رد المحتار»).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجنائز، باب إحداد المرأة على غير زوجها، برقم (١٢٨٠).

والسلام: «لا يحِلُّ لمُؤمنٍ أن يَهْجُرَ مؤمنًا فوقَ ثلاثٍ، فإن مرَّ به فَلْيَلْقَه وليُسَلِّمْ عليه، فإن ردَّ عليه: فقد اشتركا في الأجر، وإن لم يَرُدَّ عليه: فقد باءَ بالإثم»(١).

(وإلا)، يعني: وإن لم يقصِدْ هَجْرَ المُسلم، أو قصَده لمُوجِب شرعي من معصيةٍ أو تأديبٍ: (لا) يحرُم، بل يجوز، ويُستحَبُّ في الثانية من غير تقديرٍ بمُدَّة؛ لوُرودِه عن النبي ﷺ، والصحابةِ رضوان الله عليهم أجمعين، كما في «الطريقة المُحمَّدِيَّة»(٢).

[إحدادُ المرأة دائرٌ مع القصد]

(وإحدادُ المرأة)، أي: تركُها التزيُّن والطِّيب. في «المصباح»: «حدَّت المرأةُ على زوجِها، تَحِدُّ حِدَادًا، فهي حادٌّ، بلا هاءٍ، وأحَدَّت إحدادًا، فهي مُحِدٌّ ومُحِدَّةٌ، إذا تركَت الزينةَ لموتِه، وأنكر الأصمعيُّ الثُّلاثيَّ»(٣).

(على ميِّتٍ غيرِ زوجِها فوقَ ثلاثٍ)، وأما على الزَّوج لموتِه أو إبانتِها تأسُّفًا على زوَالِ نعمةِ النكاح، فواجبٌ ما دامَتْ في العِدَّة.

(دائرٌ مع القصد)، قال في «الفتح»: «لا نعلَم خلافًا في عدم وجوب الإحدادِ على الزوجة بسببِ غيرِ الزوج من الأقارب. وهل يُباح؟ قال محمد في «النوادر»: لا يحِلُّ الإحدادُ لمَن مات أبوها أو ابنُها أو أمُّها أو أخُوها، وإنما هو في الزوجِ

---

(١) رواه أبو داود في «سننه»، كتاب الأدب، باب فيمن يهجر أخاه المسلم، برقم (٤٩١٢).

(٢) انظر: «الطريقة المحمدية مع البريقة المحمودية» (٢/ ٢٦٧). قال في «البريقة»: «كما هجر الثلاثة المُتخلِّفين في غزوة تبوك...، وأمر الناس بهجرانهم خمسين يوما...، وأنه هجر زوجاته مرة شهرا للتأديب، ومرة شهرين ونصفا لبعضهن، وكذا يجوز للوالد أن يغضب على ولده، وللزوج على زوجته، والسيد على عبده ثلاثة أيام».

(٣) «المصباح المنير»، كتاب الحاء، باب الحاء مع الدال، (ح د ث)، (ص ١٢٤).

[حكمُ قراءةِ القرآن في الصلاة دائرٌ مع القصد]

(وكذا قولُهم: إن المُصلّي إذا قرأ آيةً من القرآن جوابًا لكلامٍ: بطَلَتْ صلاتُه) إن قصَد الجوابَ، وإن قصَد القراءةَ: لا، فبطلانُ الصلاة دائرٌ مع القصد.

[حكمُ التحميد والحَوْقَلة والترجِيع في الصلاة دائرٌ مع القصد]

(وكذا إذا أُخبِر المُصلّي بما يَسُرُّه، فقال) المصلّي: (الحمد لله، قاصِدًا الشُّكرَ على ذلك الخبَر: (بطَلَتْ صلاتُه)، وإلا فلا، (أو أُخبر) المُصلّي (بما يَسُوءُه، فقال: لا حولَ ولا قُوَّةَ إلا بالله، أو) أُخبِر (بموتِ إنسانٍ، فقال: إنّا لله وإنّا إليه راجِعُون، قاصِدًا) بذلك الجوابَ، (له)، أي: لذلك الخبَر، (بطَلت) صلاتُه في الكلِّ، وإن لم يقصِدْ: لا تبطُل، خلافًا لأبي يوسف؛ لأنه ثناءٌ بصِيغتِه، فلا يَتغيَّر بعَزيمته، قياسًا على ما إذا أراد به الإعلامَ بأنه في الصلاة. ولهما: أن الكلامَ مبنيٌّ على قصدِ المُتكلِّم، وكان القياسُ الفسادَ فيما إذا قصَد به الإعلامَ، لكِنْ ترَكناه بالحديث، وهو: «مَن نابَه شيءٌ في صلاته فليُسَبِّحْ»[1]، فلا يُقاسُ عليه غيرُه.

[قراءةُ القرآن بقصدِ الاستخفافِ كُفرٌ]

(وكذا قولُهم بكُفرِه)، أي: (إذا قرَأ القرآنَ في مَعْرَضِ كلامِ الناس)، أي: موضِع عَرْضِ وظُهورِ كلامِهم، يقال: هو مَعرَضُ كذا، أي: في موضِعِ ظُهوره، أي: لا في موضِع التعظيم والتبجيل، فذِكْرُ الله ورسولِه ﷺ إنما يكونُ في مَعرَضِ التعظيم، أي: مقامِ ظُهوره والقصدِ إليه.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأذان، باب من دخل ليؤم الناس، فجاء الإمام الأول، برقم (٦٨٤)، ومسلم في «صحيحه» أيضا، كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام، برقم (١٠٢)، واللفظ لمسلم.

(كما إذا اجتمعوا، فقرأ: ﴿فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ [الكهف: ٩٩]، وكذا إذا قرأ: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ [النبأ: ٣٤] عند رُؤيةِ كأسٍ) مُمْتَلِئٍ، فإن قصد به الاستخفاف كفر، وإلا فلا.

(وله)، أي: لقراءةِ القرآن في معرضِ كلامِ الناس، (نظائرُ كثيرةٌ في ألفاظ التكفير، كلُّها ترجع إلى قصدِ الاستخفافِ به)، أي: القرآن.

ومنه: «لو قال لغيره: كيف تَقرأ: والنَّازِعاتِ نَزْعًا أو نُزْعًا؟ على قصدِ السُّخرية: كفَر»، «بزازية»[١].

وقال في «القاموس»: «إن معنى قولِه ﷺ: «لا تُناظِرُوا بكلام الله، ولا بكلام رسول الله»[٢]، أي: لا تجعَلُوا لهما نَظيرًا، أو معناه: لا تجعَلُوهما مثَلًا لشيءٍ يُعرَضُ به[٣]، كقول القائل: جئتَ على قدَرٍ يا مُوسى، لمَن اسمُه موسَى جاء في وقتٍ مطلوب»[٤].

[يأثمُ بذِكْرِ الله لجلبِ منفعةٍ دُنْيَوِيَّة]

(وقال) الإمام الكبير، فخر الدين، الحسن بن منصور بن محمود، الأوزجندي، الفرغاني، الشهير بـ(قاضي خان: الفُقَّاعِيُّ)، بتقديم الفاء على القاف، أي: بائعُ الفُقَّاع، «كـ«رُمَّان»، هو الذي يُشرَب، سُمِّيَ به لما يرتفِعُ في رأسه من الزَّبَد»، «قاموس»[٥].

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب ألفاظ تكون إسلاما أو كفرا، الفصل التاسع فيما يقال في القرآن والأذكار والصلاة (٦/ ٣٣٩).

(٢) ليس هذا من كلام المصطفى ﷺ، بل قول الزهري، كما في «القاموس المحيط».

(٣) كذا في النسخ، وفي «القاموس»: (لغرَضٍ).

(٤) «القاموس المحيط»، باب الراء، فصل النون (ص ٤٨٤).

(٥) «القاموس المحيط»، باب العين، فصل القاف (ص ٧٤٨).

وعن «شمس العلوم»: «هو شرابٌ يُتَّخذ من الشعير، سُمِّيَ فُقَّاعًا لما يَعلُوه من الزَّبَد»[1].

«ومثلُ الفُقَّاعيِّ الطُّرُقِيُّ»، «مُلتقط»[2].

(إذا قال عند فتحِ الفُقَّاع للمُشترِي)، يحتمل تعلُّقُه بـ«قال»، فيكون قولُه: (صلِّ على مُحمَّد)، أي: قُلْ ذلك، ويحتمل تعلُّقه بـ«فتح»، فيكون من مقول الفُقَّاعي، وأراد بذلك ترويجَ شَرْبَتِه وتحسينَها.

ومثلُ الصلاة على النبي ﷺ التسبيحُ والتهليل، كما في «الوسيط».

(قالوا: يكونُ الفُقَّاعيُّ آثِمًا بذلك) القول.

(وكذا الحارِسُ إذا قال في الحِراسة: لا إله إلا الله)، أو حَوْقَلَ، (يعني) قال ذلك (لأجلِها)، أي: الحِراسة، (للإعلام)، مُتعلِّقٌ بـ«قال» بعد تعلُّقِه بالجارِّ قبله، أي: إعلامِ مَن هو في مَعرَضِ الخيانة (بأنه)، أي: الحارِسَ، (مُستيقِظٌ)، لا لقصدِ التوحيد والذِّكْر، فإنه يكون آثِمًا، (بخلاف العالِم إذا قال في المجلس: صلُّوا على النبيِّ)، كما هو عادةُ الوُعَّاظ في الرُّوم، (فإنه)، أي: العالم، (يُثابُ على ذلك) القول، (وكذا الغازي)، بالغَين المُعجَمة والزاي، (إذا قال) عند مُبارَزةِ العَدُوِّ: (كبِّروا، يُثاب) على ذلك القول.

وإنما يُثاب في الأَخِيرَين ولا يُثاب في الأُولَيَين؛ (لأن الحارسَ والفُقَّاعِيَّ يأخُذَانِ بذلك) القول (أجرًا)، فكان قولُهما لجَلْبِ متاعِ الدُّنيا بعملِ الآخِرة.

قيل: في هذا التعليل شيءٌ؛ لأن علَّة الإثم في الأول، كما اعترف به، إعلامه

---

(١) «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» للحِمْيَري (٨/ ٥٢٣١).

(٢) انظر: «الملتقط»، كتاب الآداب، مطلب: الأولى أنه لا يقبل المستقرض الهدية (ص ٢٦٠).

بجَودة قماشه، وفي الثاني إعلامُه بالذِّكر أنه مُستيقِظ، لا أخذُ الأجر، كما قاله[١]، وقد قال قاضي خان: «إن أخذ الأَجْر في مُقابلة الذِّكْر يَمنع استحقاقَه الثوابَ»، ومثلُه في «فتح القدير» في أخذِ المُؤذِّن الأجرَ[٢].

وقيل: هذا التعليلُ إذا كان مستأجِرًا لبيعِ الفُقَّاع.

وقال قاضي خان أيضا: (رجلٌ جاء إلى بزَّازٍ ليَشترِيَ منه ثوبًا، فلما فتَح المَتاعَ قال) البزَّاز: (سُبحان الله، أو قال: اللهُمَّ صلِّ على مُحمَّد، إن أراد بذلك) القول (إعلامَ المُشتري جَوْدةَ ثيابِه ومتاعِه: كُرِه ذلك[٣])، وإن أراد الذِّكرَ والتصليةَ: لا يُكره، بل يُستحَبُّ.

قال في «البزَّازية»: «إذا قدِم واحدٌ من العُظَماء إلى مجلسٍ، فسبَّحَ أو صلَّى على النبي ﷺ إعلامًا بقُدومه، حتى يَنفرِجَ له الناسُ أو يقُومُوا له: يأثَم؛ لأنه جعل اسمَ الله وصلاتَه على نبيِّه عليه الصلاةُ والسلام وسيلةً إلى تعظيم الغَيرِ، واستحلالُ هذا الصَّنِيع أو اعتقادُه عبادةً لا خفاءَ في أنه أمرٌ هائل خطأٌ عظيم، نَعُوذُ بالله من ذلك»[٤]، انتهى.

ومن ذلك: ما يفعله بعضُ الحُجَّاب عند قُدوم الأمير أو عند رُكوبِه.

---

(١) انظر: «غمز عيون البصائر» (١/ ٩٩).

(٢) لم أجده في «فتاوى قاضي خان»، ولعل الشارح يريد ما نقله ابن الهمام عن «فتاوى قاضي خان»، فقال في «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب الأذان (١/ ٢٤٧): «وفي «فتاوى قاضي خان»: المؤذن إذا لم يكن عالما بأوقات الصلاة: لا يستحق ثواب المؤذنين، انتهى، ففي أخذ الأجر أولى، (أي: أن لا يستحق الثواب)». وانظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب الأذان، مسائل الأذان (١/ ٧٨).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٢).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الكراهية، آخر الفصل الثاني في العبادات (٦/ ٣٥٤).

[قولُ المُسلِم للذِّمِّي: «أطال الله بقاءَك»، دائرٌ مع القصد]

(وفيها)، أي: في «فتاوى قاضي خان»، (إذا قال المُسلِم للذِّمِّيِّ: أطالَ الله بقاءَك، قالوا: إن نوَى بقلبِه أن يُطيلَ بقاءَه، لعلَّه أن يُسلِم أو يُؤدِّيَ الجِزيةَ عن صَغارٍ وذُلٍّ)، فيه: أن أداءَ الجزيةِ أمرٌ مُحقَّقٌ، فلا معنى للترجِّي فيها. وفيه: أن المَرجُوَّ إطالةُ ذلك، أو الترجِّي بالنسبة إلى أحدِ الأمرَين[1].

(لا بأسَ به؛ لأن هذا) القولَ (دعاءٌ له)، أي: للذِّمِّيِّ، (إلى الإسلام) على الأوَّل، (ودعاءٌ له لمَنفعَةِ المُسلِمين) بأداءِ الجزية على الثاني، (انتهى) كلامُه[2]، «وإن لم يَنوِ ذلك: لا يجوز له ذلك القولُ، وكذلك إذا لم يَنوِ شيئًا»، «ملتقط»[3].

[إمساكُ المُصحَف وكُتُبِ العِلم في البيت بدون قراءتِها دائرٌ مع القصد]

(ثم قال) قاضي خان: (رجلٌ أمسَك المُصْحَفَ في بيته ولا يَقرَأُ فيه، قالوا: إن نوَى به الخيرَ والبرَكة)، أي: الخير الكثير الدائم، (لا يَأثَمُ) بإمساكه، (ويُرجَى له الثوابُ[4])، وإن لم يَنْوِ ذلك: لا يجوزُ له.

وهل كذلك كُتُب العلم؟ قال السيِّدُ المُحشِّي: «لم أرَه، وينبغي أن لا تكون كذلك؛ لأن المُصحَف من شأنه أن يُتبرَّكَ به، وإن لم يُقرَأ فيه، بخلاف كتُب العلم،

---

(١) من قوله: (فيه أن أداء الجزية)، إلى قوله: (أحد الأمرين)، مذكور بعد قول الماتن: (لا بأس به)، في (ع).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الدعوى والبينات، باب اليمين (٢/ ٤٢٣).

(٣) لم أجده في مظانه من «الملتقط»، وقد ذكر المسألة البيري في «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٨٢)، وعزاها إلى «الملتقطات»، والنابلسي في «كشف الخطائر» نقلا عن «التجنيس والمزيد»، وابن عابدين في «الحاشية» عن «المحيط».

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٤).

فإنها ليس من شأنها ذلك، فيَحرُم حَبْسُها، خُصوصًا إذا كانت وَقْفًا»[١]، انتهى.

وبحَث فيه شيخُ مشايخِنا بأنه يُتبرَّكُ بها[٢]، فتأمَّل.

[ذِكْرُ الله تعالى دائرٌ مع القصد]

(ثم قال) قاضي خان: (رجلٌ يَذكُر الله) جَهْرًا، كما في «شرح التُّحْفة»[٣] (في مَجلِس الفِسْق)، ومنه مجلسُ الظَّلَمة والنَّمِيمة والغِيبة، (قالوا: إن نوَى به)، أي: الذِّكر، (أنَّ الفَسَقة يَشتغِلون بالفِسْق، وأنا أَشتَغِل بالتسبيح) مُخالَفةً لهم: (فهو أفضلُ وأحسَنُ) من ذِكرِه وحدَه، أو من تسبيحِه وحده.

(وإن سبَّح في السُّوق)، وعبارةُ «قاضي خان»: «كمَنْ سبَّح في السُّوق»، (ناوِيًا أن الناسَ يشتغلون بأُمورِ الدُّنيا، وأنا أُسبِّحُ في هذا الموضع: فهو أفضلُ من أن يُسبِّحَ وحده في غيرِ السوق).

(و)قالُوا: إنْ (سبَّح على وجهِ الاعتبار: يُؤجَرُ على ذلك التسبيح)؛ لقوله ﷺ: «ذاكِرُ الله في الغافِلين كالمُجاهِد في سبيلِ الله»[٤]، «شرح التحفة».

(وإن سبَّح) في مجلس الفِسْق (على) قصدِ الإعلام (أن الفاسقَ يعمَلُ الفِسْقَ: كان) المُسبِّحُ (آثِمًا[٥])، ....

(١) «غمز العيون» (١/ ١٠٠).

(٢) انظر: «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ١٠٩/ أ).

(٣) لم أجد هذا النقل ولا الآتي بعده في «شرح التحفة» لابن ملك، ولا في «شرحها» للعيني.

(٤) رواه البيهقي في «شعب الإيمان»، كتاب محبة الله عز وجل، فصل في إدامة ذكر الله عز وجل، برقم (٥٦٢)، ولفظه: «ذاكر الله في الغافلين كالمقاتل عن الفارين»، وقال: «هو منقطع، وإسناده غير قوي».

(٥) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الدعوى والبينات، باب اليمين (٣/ ٤٢٤).

وفي «الخلاصة»: «على قصد[1] أنه يفعل الفسق»[2].

[حكمُ السُّجُودِ لغيرِ الله دائرٌ مع القصد]

(ثم قال) قاضي خان: (وإن سجَد للسُّلطان) أو غيرِه، ومثلُه تقبيلُ الأرض بين يدَيه، وكذا الانحناءُ وطَأْطَأَةُ الرأس، (فإن كان قصدُه)، أي: الساجِدُ له، (التعظيمَ) له (والتحيَّةَ)، كما هو فعلُ الأعاجم في السُّجود، والمَجُوسِ في الانحناء[3]، (دونَ الصلاة)، وفي «قاضي خان»: «دون العبادة»[4]، وهي أَولَى؛ لأن السجدةَ للعبادة لا تكون إلا لله، وأما التحِيَّة فتكونُ لغيره، كما في «فصول العمادي»، (لا يكفُر)، ويحرُم عليه ذلك، وقال بعضهم: هو كبيرةٌ من الكبائر، وقيل: يكفُر مطلقًا، وإن لم تحضُرْه النيةُ: كفَر عند أهل العلم.

[مطلبٌ: في تقبيل اليد]

وأما الانحناءُ، فمكروهٌ، وكذا تقبيلُ يدِ نفسِه، وأما تقبيلُ يدِ غيره، فإن كان عالِمًا أو سُلطانًا عادِلًا لعلمِه وعَدْلِه: فلا بأسَ به، ويدِ غيرِهما فإن أراد تعظيمَ المُسلِم وإكرامَه: فلا بأسَ به، وإن لغيره: فمكروهٌ، وكان الصدر الشهيد يُفتِي في هذا الفصل بالكراهة مطلقًا.

(أصلُه)، أي: عدم الكفر، ومأخَذُه ودليلُه، (أمرُ الملائكة بالسُّجود لآدَمَ عليه الصلاةُ السلام)، وكذا (سجودُ إِخْوَةِ يوسُفَ عليه الصلاةُ والسلام) له، والسُّجودُ لهما

---

(١) ليس في «الخلاصة» كلمة «قصد».

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الكراهية، الفصل الثاني في العبادات، نوع منه في السلام (٤/ ٣٣١).

(٣) في هامش (خ): (قوله: هو فعل الأعاجم في السجود. لعل الصواب: كما هو فعل المجوس في السجود، والأعاجم في الانحناء، اهـ كذا بهامش).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٥).

كان على قصدِ التعظيم، فلو كان السُّجودُ لغيرِ الله تعظيمًا أو تحيَّةً كُفرًا: لمَا أمَر الله تعالى به، فدلَّ على أنه ليس بكُفْرٍ، وهذا مبنيٌّ على أن السجود كان لهما على وجهِ التعظيم والإكرام، ومقتضى هذا عدمُ الإثمِ أيضًا، وإنما لم يأثَمْ فيه لأن هذه السجدةَ كانت مَشرُوعةً على ذلك الوجه، وقد نُسِخَتْ بقوله عليه الصلاة والسلام: «لو أمرتُ أحدا بالسُّجود: لأمرت المرأة أن تسجُد لزَوجها»[1]، وأما على القول بأن السجدة كانت فيهما لله، وآدم ويوسف قِبلتان في التوجُّه تشريفًا وتعظيما، كالقبلة لنا، فلا دليلَ، تَدبَّر.

(ولو أُكرِه على السُّجود للمَلِك)، أي: السُّلطان، (بالقَتْل، فإن أمَرُوه به)، أي: السجود، (على وجه العِبادة: فالأفضلُ الصَّبْر)، وليس أفعلُ التفضيل على بابه، بل هو بمعنى فاعل[2]، (كمن أُكره على الكفر) فالأفضلُ له الصبر، (وإن كان أمرهم به للتحيَّة: فالأفضلُ السُّجود)[3]، انتهى كلامه.

وفيه: أن «صورةَ السُّجود واحدةٌ، فينبغي أن يسجُدَ ويَنْوِيَ لله تعالى، ولا يَصبِرَ على القتل»، «سيِّد مُحشِّي»[4].

[مطلبٌ: في الاستخفافِ بالسُّنَّة، كأَكْلِ القَرْع]

وقال قاضي خان: «رجلٌ قال: إنِّي لا أُحِبُّ القَرْعَ، قالوا: إن أرادَ أنه لا يُحِبُّه لمَا كان رسولُ الله ﷺ يُحِبُّه فهو كافرٌ، وإن قال لمرَضٍ أصابَه من القرع لا يكفُر به»[5].

---

(١) رواه بنحوه ابن ماجه في «سننه»، أبواب النكاح، باب حق الزوج على المرأة، برقم (١٨٥٢).

(٢) في هامش (م): (أي: كما صرح به الرَّضِيُّ في مثل هذا، كذا ذكره الحموي. فأشار إلى أنه لا فضيلة في فعل ما أُكره عليه، وإنْ رُخِّص له؛ إذ غايتُه الإباحة، اهـ أبو السعود).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٥).

(٤) «غمز العيون» (١/ ١٠١).

(٥) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٩). وفي هامش =

[حكمُ الأَكْل فوقَ الشِّبَع دائر مع القصد]

(وقالوا)، أي: الفقهاء، (الأكلُ فوق الشِّبَعَ)، بفتح الباءِ وسُكونِها، (حرامٌ بقصدِ الشهوة، وإن قصَد به التقوي على الصَّوم)، أي: صومِ الغدِ، (أو) قصَد به (لأجلِ مُؤَانَسةِ (الضَّيفِ) لئلا يُمسِكَ عن الأكل حياءً: (فمُستحَبٌّ).

أما الأوَّلُ، فظاهرٌ، وأما الثاني فلأن إساءَة القِرَى مَذمُومةٌ، ولذا يجوز للضيف إذا نزل على إنسان ولم يُضِفْه أن يُظهِرَ الشكايةَ عليه، قال تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، وهو قد ظُلِم بمَنْعِه حقَّه من القِرَى.

فعُلِم من كلامه حُكمان للأكل: الحرمةُ والاستحباب، بقِي: أنه يكون فرضًا، وهو ما تقومُ به الحياةُ ويُمكِّنُ من الصلاة معه قائمًا، ومُباحًا، وهو ما زادَ على قدر الكفاية إلى الشِّبع، فلا تجوز الرياضةُ بتقليل الأكل حتى يضعُفَ عن أداء العبادة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «نفسُك مَطِيَّتُكَ، فَارْفُقْ بها»[1]، ومن الرِّفْق بها أن لا يُؤذِيَها ولا يُجِيعَها، وقال عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ من المؤمن الضعيف»[2]، فإن تركوا أكلَهم وشُرْبَهم فقد عصَوا؛ لأن مَن امتنع عن أكل المَيتةِ عند المَخْمَصة حتى مات يكون عاصِيًا، فما ظنُّكَ بمَن يَترُك الأكلَ الحلال حتى

= (ع) هنا: (وفي «شرح الوهبانية» لابن الشحنة، نقلا عن «الذخيرة»: لو قيل له: سَوِّ شارِبَك، أو قُصَّ ظُفرك فإنه سُنَّة، فقال: لا أفعل، إن أنكره أصلا يكفُر، ومثلُه يقال في سائر السنن، فإن الاستخفافَ بسُنَّة أو حديثٍ من أحاديثه كفرٌ. ومنه ما لو قيل: احلِقْ رأسَك أو تسوَّكْ فإنه سنة، فقال: لا أفعل، يكفر؛ لأنه قال ذلك على سبيل الاستخفاف، انتهى).

(١) لم أجده.

(٢) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، برقم (٢٦٦٤)، ولفظه: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير...، الخ».

مات بالمَجاعة، بخلاف ما لو مشَى بطنُه أو رمِدَتْ عَيناه، فلم يُعالِجْ حتى مات»[1]، كذا في «المجتبى»[2].

[حكمُ رَمْيِ المُسلِم إذا تترَّس به الكافرُ دائرٌ مع القصد]

(وقالوا) في باب السِّيَر: (الكافرُ إذا تترَّس بمُسلِم)، أي: اتخذه كالتُّرس يَقِي به نفسَه، وإن تترَّس بنَبِيٍّ يُسئَل ذلك النبيُّ، فإن أمَره بالرَّمْي: رمَى، وإلا فلا، «خزانة».

(فإنْ رمَاه مسلمٌ) آخَر، (فإن قصَد) برَمْيِه (قتلَ المُسلم: حرُم، وإن قصَد) به (قتلَ الكافر: لا) يحرُم.

[الفعلُ الواحد يَتَّصِفُ بأكثرَ من حكمٍ بقصدِ فاعلِه]

(ولو لا خوفُ الإطالة) في الكلام على ما يدخُل تحت هذه القاعدة من الفروع (لأَورَدْنا فروعًا كثيرةً لما استَنَنَّاه)، أي: وضَعْناه وجعلنَاه سُنَّةً وطريقةً حسَنةً (من وَضْع هذه (القاعدة الثانية، وهي: «الأُمورُ بمقاصِدِها»)، أي: حاصِلُها أن الفعلَ الواحد يَتَّصِفُ بحُكمٍ أو حُكمَين أو أكثرَ بقصدِ فاعلِه.

[أخذُ اللُّقَطة دائرٌ مع القصد]

(و)منها ما (قالوا في باب اللُّقَطة: إن أخَذها بنِيَّةِ ردِّها: حلَّ رفعُها، وإن أخَذها بنِيَّةِ نفسِه: كان غاصِبًا آثِمًا).

وفي «قاضي خان»: «رفعُ اللُّقَطة لصاحِبها أفضلُ من تركِها عند عامَّة العلماء، وقيل: تركُها أفضلُ، والأوَّلُ الصحيحُ، سواء كانت اللقطةُ دراهمَ أو دنانيرَ أو عُروضًا

---

(١) في هامش (ع): (قوله: بخلاف... إلخ، قال شيخُنا: ولا فرق بين مرض ومرض، والأحسن في التعبير: بخلاف ما لو مرض فلم يعالج، انتهى).

(٢) نقله عن «المجتبى» في «غمز العيون» (١/ ١٠١ ـ ١٠٢).

أو شاةً أو حِمارًا أو بَغْلا أو فرَسًا أو إبِلا، وقال الشافعي في البَغْل والحِمار والفرَس والإبل: التركُ أفضلُ»[1].

ثم قال: وأطلقَ حِلَّ أخذِها، فشمِل ما يفترِضُ أخذُه وما لا يفترض، فإن خافَ الضَّياعَ يفترض الرفعُ، فإن لم يرفَعْها يأثم. وهل يضمَن؟ قال في «الدر المختار»: «ظاهرُ كلام «النهر» لا[2]، وظاهر كلام المُصنِّف نعم؛ لما في «الصَّيرَفية»: حِمارٌ يأكُل حنطةَ إنسان، فلم يمنَعْه حتى أكل، قال في «البدائع»: **الصحيحُ** أنه يضمَن[3]، انتهى. وفي «الفتح» وغيره: لو رفَعها ثم ردَّها إلى مكانها: لم يضمَنْ في ظاهر الرواية[4]»[5].

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب اللقطة (٣/ ٣٨٨ ـ ٣٨٩).

(٢) انظر: «النهر الفائق»، كتاب اللقطة (٣/ ٢٧٧). قال ابن عابدين في «حاشيته»، كتاب اللقطة (٤/ ٢٧٧): «قوله: ظاهر كلام «النهر» لا. الأولى أن يقول: استظهر في «النهر» لا، وأصله لصاحب «البحر» استدلالا بما في «جامع الفصولين»: لو انفتح زق، فمر به رجل، فلو لم يأخذه: بريء، ولو أخذه ثم ترك: ضمن لو مالكه غائبا، لا لو حاضرا، وكذا لو رأى ما وقع من كم رجل، انتهى. فقوله: وكذا، يدل على أنه لا يضمن بترك أخذه، لكنه يدل على أنه لو أخذه ثم تركه: يضمنه، وهو خلاف ما يأتي قريبا عن «الفتح». والفرق بينه وبين الزق أن الزق إذا انفتح ثم تركه بعد أخذه: لا بد من سيلان شيء منه، فالهلاك فيه محقق، بخلاف الواقع من الكم لو تركه بعد أخذه؛ لاحتمال أن يلتقطه أمين غيره».

(٣) لم أجده في «البدائع». وفي «تقريرات الرافعي» على «رد المحتار»، كتاب اللقطة، طبعة الدكتور حسام الدين الفرفور (١٣/ ١٨٤): «قول الشارح: قال في «البدائع»: الصحيح أنه يضمن... إلخ، الذي في «المنح»: قال القاضي بديع الدين... إلخ».

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب اللقطة (٦/ ١٢٠).

(٥) «الدر المختار»، كتاب اللقطة (ص ٣٥٥).

وفي هامش (م): (وفي «الخانية» من اللقطة: رجل التقط لقطة ليعرفها، ثم أعادها إلى المكان الذي وجدها فيه، ذكر في «الكتاب» أنه يبرأ عن الضمان، ولم يفصل بين ما إذا تحول عن ذلك المكان ثم =

وإن لم يخَفْ: يُباحُ رفعُها. وعلى كلٍّ، إن أخَذها بنِيَّةِ ردِّها إلى صاحبِها: حلَّ، وإلا فلا، انتهى.

[توسُّدُ الكُتُبِ دائرٌ مع القصد]

(وفي «التاتارخانية» من) كتاب (الحَظْرِ والإباحة: إذا توسَّدَ) إنسانٌ (الكتابَ)، أطلقَه، فشمِل أخبارَ الرسول وكتُبَ أبي حنيفة وغيرَها، (إن قصَد) به (الحفظَ) للكتاب: (لا يُكره) ذلك، (وإلا)، أي: وإن لم يقصِدْ به الحفظَ، أي[1]: التوسُّد، (يُكره)[2].

وفي «قاضي خان»: «مُتعلِّمٌ معه خريطةٌ فيها كتُبٌ من أخبارِ الرسول ﷺ، أو من كتُب الفقه، فنامَ وتوسَّدَ عليها، قالوا: إن قصَد به التوسُّدَ كُرِه، وإن فعَل ذلك لأجل الحِفْظ: لا يُكره»[3]، انتهى.

وفي «البزَّازيَّة»: «وضعُ المِقْلَمة على الكتاب والمُصحَف عند الكتابة للضرورة، قيل: لا يجوز، وقال القاضي: يجوز، أما لو قصَد إهانتَه: لا يجوز، ولو تَهاوُنًا: يُكرَه»[4].

= أعادها إليه، وبين ما إذا أعادها قبل أن يتحول، قال الفقيه أبو جعفر: إنما يبرأ إذا أعادها قبل التحول، أما إذا أعادها بعد ما تحول يكون ضامنا، وإليه أشار الحاكم الشهيد في «المختصر». هذا إذا أخذ اللقطة ليعرفها، وإن ليأكلها كان غاصبا... الخ، اهـ).

(١) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (بل).

(٢) انظر: «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الاستحسان والكراهية، الفصل الخامس في المسجد والقبلة والمصحف (١٨/ ٦٦).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٣).

(٤) «الفتاوى البزازية»، آخر كتاب الاستحسان (٦/ ٣٨٠).

[مطلب: تعظيمُ ما كُتِبَ عليه اسمُ الله تعالى]

وفي «التجنيس»: «يُكرَه أن يجعَل الشيء في كاغَدَةٍ[1] فيها اسمُ الله، بخلاف الكِيس إذا كان عليه اسمُ الله، فإنه لا يُكرَه؛ لأن الكيس يُعظَّم، بخلاف الكاغدة»، انتهى.

«ويُكره كتابةُ الرِّقاع في أيام النيروز وإلزاقُها بالأبواب؛ لأن فيها إهانةَ اسمِ الله أو النبي ﷺ»، «خانية»[2].

وفيها: «ولا بأسَ بكتابةِ اسمِه تعالى على الخاتَم»[3]، انتهى.

[حكمُ الغَرْس في المسجد دائرٌ مع القصد]

(وإن غرَس في المسجد) شجرةً، (فإن قصَد الظِّلَّ) بها (لا يُكرَه، وإن قصَد بها (منفعةً أُخرى) غيرَ عائدةٍ إلى المسجد (يُكره)؛ لما قال في «الخلاصة»: «غرسُ الأشجار في المسجد لا بأسَ به إذا كان فيه نفعٌ للمسجد، بأن كان المسجدُ ذا نَزٍّ، والأُسطواناتُ لا تَستقِرُّ بدونه، وبدون هذا لا يجوز»[4]، انتهى. ومثلُه في «البزَّازية»[5]، وسيأتي في أحكام المسجد.

وقيل: المراد منفعةُ الغارِس، لا غيرِه، فلا حاجةَ إلى التقييد المذكور.

وما قيل: «يَرُدُّه ما في «فتاوى العلائي»: إن غرَس شجرًا في مسجد فله أن

---

(١) أي: قرطاس.

(٢) «فتاوى قاضي خان» (٣/ ٤٢٥).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٤).

(٤) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السادس والعشرون في حكم المسجد (١/ ٢٢٨).

(٥) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل السادس والعشرون في حكم المسجد (٤/ ٨١).

يأكُلَ من ثمره، ولا يجوز له أخذُ ورَقِهِ؛ لأن الاستظلال لا يكون بالوجه الأكمل إلا بالورَق، بخلاف الثمر»[١]، ففيه: أنه لا يلزم من جواز أكلِه أن يكون قصدُه من غرسِه أكلَه من ثمره، بل يجوز أن يقصد الحِسْبة، ويُباح له الأكلُ كسائر الناس، وكما أن الورَق يَنفَع في الاستظلال كذلك ينفع في نزَازة الأرض؛ لأنه يشرَب نزازة الماء، فتحصُل الصَّلابةُ للأرض.

والحاصلُ أن الغرس في المسجد لا يجوز إلا للاستظلال، أو لكونِ الأرض نزازة، فإن قصَد ذلك: لا يكره، وإلا كُره، هذا حكمُ الغَرسِ نفسِه، وأما أن الشجر يكون للغارِس أو للمسجد، فسيأتي بيانُه في كتاب الوقف.

[إهانةُ اسم الله تعالى والاستخفافُ به كفرٌ، بخلاف التهاوُن به]

(وكتابةُ اسمِ الله على الدراهم إن كان بقصدِ العلامة: لا يكره، وللتهاوُن[٢]: يُكره).

فإن قيل: التهاوُن باسم الله كفرٌ؛ لما في «القنية»: «لو كرَّر اسمَ الله تعالى، فقال له رجل: هو ابنُ عمِّك، كفَر؛ للاستهانة به، فمن تهاوَن بالله كفر»، انتهى، أُجيب: بأنه فُرِّق بين التهاوُن والإهانة، فإن الإهانة، وهي الاستخفافُ، كفرٌ، بخلاف التهاوُن؛ لما صرَّح به في «البزازية»، كما نقلناه عنها آنفا[٣]: «لو قصَد إهانةً: لا يجوز، ولو قصد تهاوُنًا: يُكرَه»[٤]، انتهى.

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٠٢ ـ ١٠٣).

(٢) في هامش (م) و(خ): (أي: عدم الاعتناء، وعدم قصد الاحترام، اهـ).

(٣) في مسألة توسُّد كتب العلم.

(٤) «الفتاوى البزازية»، آخر كتاب الاستحسان (٦/ ٣٨٠).

ولعل هذا الفرقَ بعد تسليمِه يشبَه أن يكون فِقْهًا، لا لعدم الفرق بينهما في اللغة، كما تُشعِر به عبارةُ «الصِّحاح» و«القاموس»؛ قال في «القاموس»: «أهانَ، كـ: استهانَ به وتهاوَن»[١]، وفي «الصِّحاح»: «استهان به وتهاوَن: استحقَره، وأهانَه: استخفَّ به»[٢].

[حكم الجلوس على جوالق فيه مصحف أو اسم الله تعالى دائر مع القصد]

(والجلوس على جِوالِق)، بضمِّ الجيم، وفتحِ اللام وكسرِها، وبفتح[٣] الجيم وكسرِ اللام، وعاءٌ، جمعُه: جَوَالِق، كـ«صَحَائف»، وجَوَاليق، وجَوَالِقَات، «قاموس»[٤]، (فيه مُصحَفٌ)، وكذا النومُ عليه، وكذا الكيس فيه دراهمُ فيها اسمُ الله، (إن قصَد الحفظَ لا يكره، وإلا يكره).

[حكم ضربِ الطَّبل وقراءةِ القرآن على القُبور دائرٌ مع القصد]

ومن فروعِ هذه القاعدة ما ذكَره «قاضي خان»:

«استؤجر لضرب الطبل، إن كان للَهْوِ: لا يجوز؛ لأنه معصية، وإن للغَزْو والقافلة: يجوز؛ لأنه طاعة. وما أخَذ المُغنِّي والمُطرب، إن أخذ بغير شرط: يُباح له ذلك، وإن أخذ على شرط: يجب ردُّه على صاحبه إن قدَر، وإن لم يقدر على ردِّه على صاحبه: تصدَّق به»[٥].

---

(١) «القاموس المحيط»، باب النون، فصل الياء (ص ١٢٤٠).

(٢) انظر: «الصحاح»، باب النون، فصل الهاء، (هون)، (٦/ ٢٢١٨).

(٣) كذا في النُّسَخ، والصواب: (بكسر)؛ ففي «القاموس المحيط»: «بكسر الجيم واللام، وبضم الجيم وفتح اللام وكسرها»، فلم يذكر فتح الجيم البتة.

(٤) «القاموس المحيط»، باب القاف، فصل الجاء (ص ٨٧٢).

(٥) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٦).

وإن قرأ القرآنَ على القُبور، إن نوى بذلك أن يُؤنِسَهم صوتُ القرآن: فإنه يقرأ، وإن لم يقصِد ذلك: فالله يَسمَع قراءةَ القرآن حيث كانت»[١]، انتهى.

[مطلب: للنيَّة عشرةُ مباحث]

(ثم) لما فرَغ من الكلام على الفُروع المُتعلِّقة بالقاعِدتَين شرَع في مباحث النية، فقال: (اعلَمْ أن هاتَين القاعِدتَين)، الأُولى والثانية، (يشمَلُهما الكلامُ على النية)، يعني: أن الكلام على مباحث النية يشتمِل على القاعدتَين المَذكُورتَين، من اشتمال الكل على الجزء، لذا قدَّم الكلامَ عليهما لتقدُّم الجُزْء على الكُلِّ، كما بيَّنه بقوله:

(ولكنَّه)، اي: الكلام على النية، (غيرُ مُنحصِرٍ فيهما)، أي: في هاتَين القاعدتين، (بل فيها)، أي: النية، (مباحثُ) عشرةٌ أُخَر غيرُ ما تقدَّم.

وحيث انجَرَّ الكلامُ إلى البحث عن بعض مباحث النية، فناسَب أن يذكُرَ بقية مباحثِها، فقال:

(الأوَّلُ) من مباحثها: (في بيان حقيقتِها)، أي: ما به النيةُ هي هي، فإنَّها من المَوجودات الخارجية، فلا بد لها من حقيقةٍ، أي: أمورٍ ذاتيَّةٍ تتركَّب منها ماهِيَّتُها.

(الثاني) منها: (في بيان ما)، أي: الشيءِ الذي، (شُرِعت) النيةُ (لأجلِه)، أي: ذلك الشيء.

(الثالث) منها: (في بيان تعيين المَنْوِيِّ وعدمِ تعيينِه.

الرابع: في بيان التعرُّضِ لصفةِ المَنْوي)، وبيَّن الصفةَ بقوله: (من الفرضيَّة والنَّفْلية، والأداء والقضاء.

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحظر والإباحة، فصل في التسبيح والتسليم (٣/ ٤٢٢).

الخامس: في بيان الإخلاص فيها.

السادس: في بيان الجَمْع بين عبادتَين بنِيَّةٍ واحدة.

السابع: في بيان وقتِها.

الثامن: في عدم اشتراطِ استمرارِها[1] إلى آخِر العبادة، وفيه)، أي: هذا المبحثِ الأخير، (بيانُ حكمِها في كلِّ ركنٍ من الأركان.

التاسع: في مَحلِّها.

العاشر: في شُروطِها).

وهذا حديثٌ إجماليٌّ فصَّله بقوله:

[المبحث الأول: في بيان حقيقة النية]

المبحثُ (الأوَّل) من تلك المباحث، وهو بحثُ بيانِ حقيقتِها، (فهي)، أي: النيةُ، (في اللغة): القصدُ، (كما في «القاموس»، نوَى الشيءَ يَنْوِيه نِيَّةً)، بالتشديد، أصلُها: نَوِيَّة، اجتمَعت الواو والياء، وسُبِقت إحداهما بالسُّكون، فقُلِبت الواوُ ياءً، ثم أُدغِم للمِثْلَين، وكُسِر ما قبل الياءِ للمُناسَبة.

(ويُخفَّفُ) عند النحاة على خلافِ القياس بحَذْفِ الواو، وكأنه حُذِفت اللامُ، وعُوِّضَ عنها الهاءُ على هذه اللغة، كما في «ثُبَة» و«ظُبَة».

(قصَدَه)[2]، فيَشمل ما وافَق غرَضًا أو لا، وكذا التُّرُوك.

فالنيةُ القصدُ، وهي نوعٌ من الإرادة؛ لأن القصدَ الإرادةُ المُقارِنةُ للفعل والعزمِ

---

(١) قوله: استمرارها، أي: دوامها. كذا في هامش (خ).

(٢) انظر: «القاموس المحيط»، باب الواو والياء، فصل الواو (ص ١٣٤١).

للتقدُّم عليه، فالنيةُ اسمٌ للإرادة المُقارِنة، لكن قد تُذكَر بمعنى العزم، يقال: نوى الصومَ، أي: عزَم عليه.

(وهي) في الشرع، (كما في «التلويح»)، للعلامة سعدِ الدين، قصدُ (الطاعة والتقرُّب إلى الله تعالى)، وليس عطفَ تفسير، كما يُفهم مما تقدَّم في الفرق بين الطاعةِ والقُربة، (في إيجادِ الفعل) المأمورِ قطعًا أو ظنًّا، (انتهى) كلام «التلويح»[1]. وفرَّع[2] عليه قولَه: «فلو سقَط في الماء فاغتسل، أو غسَل أعضاءَه للتبرُّد: لم يكُنْ ناوِيًا»[3].

(ولا يَرِدُ عليه)، أي: على هذا التعريف نقضًا بعدم الجامِعِيَّة، (النيةُ في التُّروك)، فإنه لا يشمَلها لخروجِها بقوله: إيجاد الفعل، مع أن التركَ مما يُتقرَّب به إلى الله تعالى.

وجوابُه: أنا نَمنَع خروجَها عنه مُستنِدِين بأن الفعلَ يشملُها؛ (لأنه، كما قدَّمناه في نية الترك، (أنه لا يُتقرَّبُ بها)، أي: التُّروك، (إلا إذا صَار) ذلك التركُ (كفًّا)، أي: مُتسبِّبًا عنه، فالتقرُّب والثوابُ إنما هو باعتبار الكفِّ، (وهو)، أي: الكفُّ، (فعلُ) القلب، ولا شكَّ أن الفعل يشمَلُها، كفعلِ الجوارح.

وأُورِدَ على التعريف بأنه غيرُ جامِع أيضًا؛ لخُروج نيةِ المَنْهِيَّات؛ إذ لا يُتقرَّبُ بها إلى الله، مع أنها داخِلةٌ في المُعرَّف، فالصوابُ أن تُعرَّف بتوجُّه القلب نحوَ إيجادِ الفعل أو تركِه، مُوافِقًا لغرَضٍ من جَلْبِ نفعٍ أو دفعِ ضَرٍّ، حالًا أو مَآلًا. وأُجِيبَ بتخصيص المُعرَّف بالعبارات، وكلامُه سؤالًا وجوابًا دائرٌ على هذا. وفي «شرح

---

(١) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، مسألة: لا بد للمجاز من قرينة (١/ ١٧٥).

(٢) أي: صاحب «التلويح».

(٣) «التلويح على التوضيح» (١/ ١٧٥).

شيخ مشايخنا» أن هذا الاعتراض مبنيٌّ على أن المُكلَّفَ به في النَّهي غيرُ فعل، وهو الانتهاء، أي: الكفُّ، والحقُّ أنْ لا تكليفَ إلا بالفِعل[1].

(وهو)، أي: الكفُّ، (المُكلَّفُ به في النَّهْي، لا التركِ بمعنى العدَم) المحضِ، فإنه غيرُ داخِلٍ تحت قُدرة العبد، وما لا يدخُل تحت القدرة يستحيل التكليفُ به، (كما) صرَّح به (في «التحرير»[2]) للعلامة المُحقِّق ابنِ الهُمَام. وعدمُ دخولِ الترك ـ بمعنى العدم ـ تحت القدرة هو قولُ ابن الحاجب والعَضُد.

ومن ثَمَّة اختلفوا في أن مُقتضَى النهي كفُّ النفس عن الفعل بالاشتغال بأحدِ أضدادِه، أو تركُ الفعل، وهو نفسُ «أن لا يفعلَ»، كما بُيِّن في الأُصول والمَعاني.

(وعرَّفَها)، أي: النية، (القاضي) عبدُ الله بن عمر بن علي، الإمامُ الشهير، ناصرُ الدين (البَيضَاوِيُّ بأنها)، شرعًا: (الإرادةُ)، أو إرادةُ القلب، (المُتوجِّهةُ نحوَ الفعل ابتغاءَ لوَجْهِ الله وامتثالا لحُكْمِه) تعالى، وهذا كالتعريف الأوَّل إيرادًا وجوابًا.

(ولغةً: انبعاثُ النفس)، أي: توجُّه النفس الناطِقة، (نحوَ ما)، أي: فعل، (تراه) النفس (مُوافِقًا لغرَضٍ)، بيَّنَه بقوله: (من جَرِّ نفعٍ) دُنْيَوي أو أُخرَوي، (أو دفعِ ضَرٍّ، حالا أو مآلا)، مُتعلِّق بالمَصدَرَين على طريق التنازُع.

واللغويُّ الأوَّلُ[3] أعمُّ؛ لشُموله قصدَ العبَثِ دون هذا، وبين اللُّغَوِيَّين والشَّرعِيَّيْن في كلٍّ منهما العمومُ والخُصوصُ المُطلَق.

---

(١) انظر: «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ١١٨/ أ).

(٢) انظر: «تيسير التحرير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الأول لفظ الحكم، مسألة: لا تكليف إلا بفعل (٢/ ١٣٦).

(٣) أي: التعريف اللغوي الأول، وهو تعريف النية بالقصد.

(ودفعُ المال)، كما يكون ثمَنًا أو أُجْرةً أو رشْوةً، (قد يكون هِبَةً أو لغرَضٍ دُنْيَوِيٍّ) آخَر غيرِها، (وقد يكون قُرْبةً، زكاةً أو صدقةً) نافِلة.

(و)كذلك الذَّبح (قد يكون للأكلِ، فيكون مباحًا أو مندوبًا باقتران غرضٍ صالح)، كالذَّبْح بنِيَّةِ التصدُّق على الفقير، (أو للأُضحية، فيكون عبادةً[١]، أو لقُدومِ الأمير، فيكون حرامًا أو كُفْرًا[٢] على قول)، فيكون المذبوحُ ميتةً لا يُؤكَل، كما اختاره جمعٌ من العلماء ومحمدُ بن الفضل، «قال إسماعيل الزاهد: قال جماعةٌ من العلماء: إنه يكفُر، وأما أنا أقولُ: يُكرَه أشدَّ الكراهة[٣]»، «خانية»[٤]، ومثلُه في «البَزَّازية»[٥].

---

(١) في هامش (م): (قوله: فيكون عبادة. أقول: حق العبارة أن يقول: فيكون واجبا وعبادة؛ إذ لا يلزم من كون الشيء عبادة أن لا يكون واجبا، ولا يلزم من كون الشيء واجبا أن يكون عبادة، اهـ حموي).

(٢) في هامش (م): (قوله أو كفرا، أي: إن قصد العبادة بالذبح للأمير؛ لأن عبادة غير الله مكفرة، لكن هذا بعيد من حال المسلم. فالحاصل أن الذابح للأمير إن قصد الدنيا أو القبول عنده بإظهار المحبة بذبح فداء عنه، لم تكن السمية مجردة لله تعالى حكما، كما لو قال: بسم الله واسم فلان، حرمت، ولا ملازمة بين الحرمة والكفر؛ وإن قصد الذبح ليضيفه ويكرمه فحلال؛ وإن قصد العبادة فكفر، هذا ما يستفاد من «الدر» و«حواشيه» في كتاب الذبائح. وعبارته: ذبح لقدوم الأمير: يحرم؛ لأنه أهل به لغير الله ولو ذكر اسم الله تعالى، وإن للضيف لا يحرم. والفارق أنه إن قدمها ليأكل منها كان الذبح لله والمنفعة للضيف، وإن لم يقدمها ليأكل منها بل يدفعها لغيره كان لتعظيم غير الله، فتحرم. وهل يكفر؟ قولان. وفي «المنية» أنه يكره ولا يكفر؛ لأنا لا نسيء الظن بالمسلم أنه يتقرب إلى الآدمي بهذا النحر، اهـ. وسيأتي حكم الذبح للأمير في البحث الخامس من هذه المباحث، وفي الذبائح من الفن الثاني، لكن كل من المصنف والشارح لم يتعرض لوجه التكفير، اهـ كاتبه).

(٣) تمام العبارة: «ولا يكون كفرا».

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب السير، باب ما يكون كفرا من المسلم (٣/ ٥٧٧). وقوله: (وقال إسماعيل)، إلى قوله: («خانية»)، في (ع) فقط، دون النسخ الأخرى.

(٥) قال في «الفتاوى البزازية»، آخر كتاب ألفاظ تكون إسلاما أو كفرا، في المتفرقات (٦/ ٣٤٩): «قد =

وما ذكره إلى هنا في بيان ما شُرِعت[1] لأجله، من تمييز العباداتِ عن العادات، ثم شرَع في بيان القسم الآخر.

ولما كان الأوَّلُ أعمَّ: أعقَبه بـ«ثُمَّ» المُفيدةِ للتراخي في الرُّتْبة، فقال:

[النيةُ تُميِّزُ بعضَ العباداتِ عن بعضها]

(ثم التقرُّب إلى الله تعالى)، المأخوذُ من مفهومِها شرعًا، (يكون بالفرض) العَينيِّ أو الكفايةِ، (والواجبِ، والنفل، فـ)لهذه الاحتمالات (شُرِعت) نيةُ التعيين (لتمييزها)، أي: بعضِ العبادات المذكورة (عن بعضِها) الآخر.

(وفُرِّع على ذلك)، أي: على كونِ مشروعيةِ النية لأجل التمييز، (أنَّ ما لا يكون إلا عبادةً)، ولا يحتمل أن يكون عادةً، (أو لا يَلتبِسُ بغيره) من العبادات: (لا تُشتَرط النيةُ فيه)، لا نيةُ التقرُّب في الأوَّل، ولا نيةُ التعيين في الثاني.

(كالإيمان بالله تعالى، كما قدَّمناه) في قولنا: «وأما العباداتُ كلها، فهي شرطُ صحتِها إلا الإسلام، والإيمان مرادفٌ له أو مُتلازِما المفهوم»، كما تقدَّم.

(و)كـ(المَعرفة)، أي: معرفةِ الباري سبحانه التي هي أوَّلُ الواجِبات، فلا تُشتَرط فيها النية.

(والرجاءِ، والنية، والخَوفِ، وقراءةِ القرآن، والأذْكار).

ففي الخمسةِ الأُوَل لا تشترط النيةُ فيها، لا للصِّحَّة ولا للثَّواب، وفي الأَخيرَين تشترط نيةُ التقرُّب للثواب عليها؛ لإمكان الرياءِ فيها.

= قدمنا أن المذبوح ميتة، واختلف في كفر الذابح: فالشيخ السفكردري وعبد الواحد الدرني الحديدي والنسفي والحاكم الكفيني على أنه يكفر، والفضلي وإسماعيل الزاهد على أنه لا يكفر».

(١) أي: النية.

وقيل: هذا مُسلَّمٌ في الإيمان، وأما المعرفةُ، فلا؛ لأنها تحتمل العبادةَ، كمعرفةِ الله، والعادةَ، كمعرفةِ الأُمور العادِيَّة، وكذا الخوفُ يحتمل من الله ويحتمل من الناس، وكذا الرجاءُ والنيةُ اللُّغَوية، وأما الشرعيةُ فلا تحتمل إلا العبادةَ.

[ضابط لهذا المبحث]

ونُقِل عن ابنِ المُنيِّر ضابطًا لهذا المبحثِ نافِعًا في كثير من المواضع، وهو أن: «**كلَّ عملٍ لا يظهَر فيه فائدةٌ عاجِلة، بل المقصودُ فيه الثوابُ، فالنيةُ شرطٌ فيه، وكلُّ عملٍ ظهَرت له فائدةٌ عاجِلة، وتعَاطَتْه[1] الطبيعةُ، فلا تُشتَرط فيه النيةُ إلا لمَن قصَد بفعلِه معنًى آخَر يَترتَّبُ عليه الثوابُ، واختلافُ العلماء في بعض الصُّوَر من جهةِ عدمِ تحقُّقِ مناطِ التفرقة.**

وأما ما كان من المعاني[2] المَحْضَة، كالخوفِ والرجاء، فلا يقال باشتراطِ النيةِ فيه؛ لأنه لا يمكن أن يقع إلا مَنْوِيًّا.

وأما الأقوالُ، فتحتاج إلى النية في ثلاثةِ مواضِع:

أحدُها: التقرُّب إلى الله تعالى فِرارًا من الرِّياء؛ والثاني: التمييزُ بين الألفاظ المُحتمِلة لغير المقصود[3]؛ والثالث: قصدُ الإنشاء ليَخرُجَ سَبْقُ اللِّسان[4]»[5]، انتهى.

---

(١) في النسخ: (تقاضته). والمثبت من «فتح الباري».

(٢) في النسخ: (للمعاني)، والمثبت من «فتح الباري».

(٣) في النسخ: (الغير المقصودة)، والمثبت من «فتح الباري».

(٤) قال الحموي: «يعني: في غير الأيمان والطلاق». غمز العيون (١/ ٥٨).

(٥) نقله عن ابن المنير ابنُ حجر في «فتح الباري» (١/ ١٣٦) والعيني في «عمدة القاري» (١/ ٣١٤). وقال العيني بعد نقله: «قلت: فيه نظرٌ من وجوه؛ الأول: في قوله: كل عمل لا يظهر له فائدة، فإنه منقوض بتلاوة القرآن والأذان وسائر الأذكار، فإنها أعمال لا تظهر لها فائدة عاجلا، بل المقصود =

(لأنها)، أي: المذكوراتِ، (مُتمَيِّزةٌ)، لا تَلتبِسُ بغيرها، (وما عدَا الإيمانَ) كنتُ (لم أرَه) منقولا عنهم (صريحًا، ولكنَّه)، أي: ما عدَا الإيمانَ، (مُخرَّجٌ) في عدمِ الاحتياج إلى النية، (على الإيمان المصرَّحِ به)، ثم رأى تخريجَه، كما قال: (ثم رأيتُ) عبدَ الوهَّاب بنَ أحمدَ (بنِ وَهْبَان) الدِّمشقيَّ، قاضي حَماة، المُتوفَّى سنة سبعِمائة وثمانٍ وسِتِّين، (صرَّح في «شرح المَنظُومة»)، أي: منظومتِه الرَّائِيَّة الشهيرة، فإنه شرَحها في مُجلَّدَين.

(قال) فيه: (إنَّ ما لا يكون إلا عبادةً)، بأن لا يَتَّصِفَ بالعادة، أو لا يتَّصِفَ بغيرِ نوعٍ واحد من العبادات، (لا يحتاجُ إلى النية)، وصرَّح العلامة السمديسي[1] في «فتح المُدبِّر» بذلك أيضًا، إلا انه قال: نعم؛ تجب في القراءة إذا كانت مَنذُورةً ليَتميَّزَ الواجبُ عن غيره.

(وأما النيةُ، فلا تحتاج إلى النية)؛ لأنها مُنصرِفةٌ بصُورتِها إلى الله تعالى، بخلاف الفعل[2].

= منها طلب الثواب، مع أن النية ليست بشرط فيها بلا خلاف.
الثاني: في قوله: وكل عمل ظهرت. إلى آخره. فإنه منقوض أيضا بالبيع والرهن والطلاق والنكاح بسبق اللسان من غير قصد، فإنه منقوض لم يصح شيء منها على أصلهم لعدم النية.
الثالث: في قوله: وأما ما كان من المعاني المختصة، إلى آخره، فإنه جعل النية فيه حقيقة تلك المعاني، ثم قال: فالنية فيها شرط عقلي، وبين الكلامين تناقض.
الرابع: في قوله: وكذلك لا تشترط النية للنية فرارا من التسلسل، فإنه بنى عدم اشتراط النية للنية على الفرار من التسلسل وليس كذلك، لأن الشارع شرط النية للأعمال، وهي حركات البدن، والنية خطرة القلب وليست من الأعمال، ويدل عليه أيضا قوله ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله»، فإذا كانت النية عملا يكون المعنى: عمل المؤمن خير من عمله، وهذا لا معنى له».

(١) كذا في (م) و«غمز العيون» (١/ ١٠٦). وفي بقية النسخ: (المقدسي).
(٢) في هامش (م): (قال بعض المحققين: إنما لم تحتج النية إلى نية لأنها منصرفة إلى الله عز وجل بصورتها، ولا حاجة إلى التعليل بأنها لو افتقرت إلى نية أخرى للزم التسلسل، ولهذا يثاب الإنسان =

وأما أن النيةَ بحسَنَةٍ، والفعلَ بعَشْرٍ، فلا يَرِدُ نَقْضًا؛ لأن الأفعال مقاصِدُ، والنياتِ وسائِلُ.

(ونقل العَيْنِيُّ في «شرح البخاري» الإجماعَ)، أي: إجماعَ المُجتهِدين، أو أهلِ المذهب، (على أن التلاوةَ) للقرآن، (والأذكارَ، والأذانَ: لا يحتاج إلى نية[1]، انتهى)، أي: للصحة، وإن احتاجت النيةَ للثَّواب، كما تقدَّم في أنَّ الأذان يَحتاجُ إليها للثواب[2]، فلا مُنافاةَ.

[المبحث الثالث: في بيان اشتراطِ تعيينِ الفعل المَنْويِّ وعدمِه]

المبحث (الثالث) من تلك المباحث: (في بيان) اشتراط (تعيينِ الفعل المَنْوِيِّ)، عبادةً أو غيرَها، (وعدمِه):

[القاعدة في تعيين المَنْوِيِّ من العبادات]

(الأصلُ)، أي: القاعدة، (عندنا)، معاشِرَ الحنَفية، (أن المَنْوِيَّ إما أن يكون من العباداتِ) المقصودة (أو لا) يكونُ منها، بل يكون وَسِيلةً، فالتقابُلُ بين العبادتَين، لا بين العبادةِ والعادة.

(فإن كان) المَنْوِيُّ (عبادةً) مقصودةً، فلا يخلُو: إما أن يكون وقتُها ظَرْفًا للمُؤدَّى، أو مِعْيارًا له، أو مُشْكِلا.

= على نية منفردة، ولا يثاب على الفعل منفردا؛ لانصرافها بصورتها إلى الله تعالى، والفعل متردد بين ما لله تعالى وما لغيره، اهـ أبو السعود).

(١) انظر: «عمدة القاري» (١/ ٣١٤).

(٢) في هامش (ع): (وقال شيخُ مشايخِنا: من جهة وصفه أنه سنة وحصول الإعلام به، حتى لا بد أن يشترط له النية، ومن حيث إنه ذكر الله بألفاظ مخصوصة فلا يحتاج إلى النية أصلا، وهذا معنى كلام المصنف، فتأمَّلْ).

[وقتُ العبادة إذا كان ظَرْفًا لها يُشترط في نيَّتِها التعيينُ، كالصلاة]

(فإن كان وقتُها)، أي: العبادة، (ظرفًا للمُؤدَّى)، أي: لوجودِه، ومع ذلك فهو شرطٌ لأدائِه، سبب لوُجوبِه[1]، (بمعنى أنه)، أي: الوقتُ، كالظرفِ الحقيقيِّ من حيث إنه (يَسَعُه)، أي: المُؤدَّى، (وغيرَه)، يُشِير بذلك إلى جواز صلاةٍ أُخرى في وقته: (فلا بد) في نِيَّتِها (من التعيين[2]، كالصلاة)، مثالٌ لما وقتُها ظرفًا للمُؤدَّى؛ فإنها عبادةٌ وقتُها ظرفٌ لها لتوسُّعِه عنها، وشرطٌ لأدائِها؛ لتوقُّفِها عليه مع عدم دُخولِه فيها، ولا تأثيرَ له فيها، وسببٌ لوُجوبِها؛ إذ لا تجِبُ قبلَه، (كأنْ يَنْوِيَ الظُّهْرَ) مثلا، بيانٌ للتعيين، وحقُّ العبارة: «فإنْ كان وقتُها ظَرْفًا للمُؤدَّى، بمعنى أنه يَسَعُه وغيرَه، كالصلاة: فلا بد من التعيين، كأنْ يَنْوِيَ الظُّهر».

ثم بعد نيةِ الظهر فإما أن يُقرِنَه باليوم أو بالوقت، أو لا يُقرِنَه بشيء.

(فإن قرَنه)، أي: الظهر، (باليوم، كظُهْرِ اليوم)، الإضافةُ لامِيَّةٌ لأَدْنى مُلابَسة: (صحَّ) الظهرُ (وإنْ)، وَصْلِيَّة، (خرَج الوقتُ)، أي: وقتُه؛ لأن غايتَه قضاءٌ بنية الأداءِ، وهو جائز.

(أو) قرَنه (بالوقت)، كظُهر الوقت، (و)الحالُ أنه (لم يكُنْ خرَج الوقتُ): صحَّ، (فإن خرج الوقتُ) في هذه الصورة (ونسِيَه)، أي: لم يعلَمْ بخُروجِه، وهذا ليس للاحتراز، بل للتنصيص في مَحلِّ الاحتمال، (لا يُجزِئُه)؛ لعدم الظُّهر في هذا

---

(١) في (ع) و(ح): (لوجوده).

(٢) في هامش (ع): (أي: تعيين المنوي، فيشترط له النية ونيتها، وإنما اشترط ذلك لتزاحم الفروض أداء وقضاء، فإن قيل: إن الوقت متعين لفرض الوقت لاختصاصه به وغيره من محتملات الوقت، والنية للمحتمل لا للمتعين، قلنا: نعم؛ إلا أن دليلنا يدل على اشتراط النية في وصف العبادة أيضا، ووصفها عبادة كأصلها، فيشترط له النية، تأمل).

الوقت. وقيل: يُجزِئُه؛ لأنه قضاءٌ بنيةِ الأداء. ورُدَّ بأنَّ «ذلك في ظهر اليوم، وهو يَظُنُّ أن الوقتَ لم يخرُج»، «حلَبي»[1]، ولذا قال: (في الأصحّ).

(وفرضُ الوقت كظُهْر الوقت) في الصحة ما دامَ الوقتُ باقيًا، وإن خرَجَ لا يصِحُّ (إلا في الجمعة، فإنها بدَلٌ) عن فرض الوقت، وهو الظهر، (لا أصلٌ)، ونيةُ الأصل ليست نيةَ البدل، فلم يصِحَّ فيها نيةُ فرضِ الوقت.

ويُستفَاد منه أنه يصِحُّ أداءُ الجمعة بنية ظُهرِ الوقت. قيل: وفيه بُعْدٌ؛ لأن صِدقَ هذا المفهوم عليها أبعدُ من صدق فرضِ الوقت عليها، ويدلُّ لذلك ما قال قاضي خان من أنه: «لو اقتدى بالإمام، ولم يَنْوِ صلاتَه، لكنَّه نوى الظُّهرَ، فإذا هي جمعةٌ: لا يجوز؛ لأن اختلاف الفرضَين يمنع الاقتداءَ»[2]، ومثلُه في «الخلاصة»[3]، على أن قوله: «بدلٌ، لا أصلٌ» يُنافيه عبارتُه في «البحر»، حيث قال: «إن الجمعة فرضٌ ابتداءً»[4]، وإن كان فرضُ الوقت الظُّهرَ عندنا؛ بدلالةِ الإجماع على أن بخُروج الوقت يُصلِّي الظهرَ قضاءً، فكان صوابُ التعليل: فإنَّ فرضَ الوقت هو الظهر، وإنْ كُنَّا مَأمُورِين بأداءِ الجمعة[5]، فتأمَّل.

---

(١) «غنية المتملي شرح منية المصلي»، فصل في نواقض الوضوء (ص ١٢٦).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٣).

(٣) عبارة «الخلاصة»، كتاب الصلاة، الفصل الخامس عشر في الإمامة والاقتداء، جنس آخر في صحة الاقتداء (١/ ١٤٦): «ولا يجوز اقتداء المفترض بالمفترض عند اختلاف الفرضين، بأن كان أحدهما يصلي الظهر، والآخر يصلي العصر، وكذا صاحب الظهر إذا أم لصاحب الجمعة، أو الإمام يصلي الجمعة والقوم يصلون الظهر».

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة (٢/ ١٥٠).

(٥) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٠٨).

(إلا أن يكونَ اعتقادُه)، أي: الناوي لفرضِ الوقت في الجمعة، (أنَّها)، أي: الجمعة، (فرضُ الوقت)، كما هو مذهبُ الشافعيِّ وزُفَر.

وفيه: إنْ كان هذا مذهبَه فلا كلامَ، وإلا فهو مبنيٌّ على جوازِ الانتقال من مذهبٍ إلى آخَر.

(فإن نوى الظُّهرَ لا غيرَ)، أي: لم يَقرُنْه باليوم ولا بالوقت، (اختُلِف فيه)، «قيل: لا يصِحُّ؛ لاحتمالِ أن عليه ظُهْرًا آخَر، فلا يقعُ به التمييز، وقيل: يصِحُّ؛ لأنه المشروعُ في الوقت، والقضاءُ عارِضٌ، فكان المشروعُ أَوْلى»، «زيلعي»[١].

(والأصحُّ الجوازُ).

وأما «إذا نوى الفرضَ، لا غير، فلا يصِحُّ بلا خلاف؛ إذ الفروضُ مُتعدِّدةٌ، فلا يحصُل به التمييز»، «خانية»[٢].

[علامةُ تعيين المَنْوِيِّ في ما كان وقتُه ظرفًا للمؤدَّى]

(قالوا: وعلامةُ التعيين)، أي: تعيين المَنْوِي، (أن يكون) عند الشروع، هكذا قيَّده في «الفتح»[٣]، (بحيثُ لو سُئِل) المُصلِّي مثلا: (أيَّ صلاةٍ تُصلِّي؟ يُمكِنُه أن يُجيبَ بلا تأمُّلٍ وفِكْرٍ)، وإن احتاجَ إليه[٤] لا يجوزُ، ولم يُقيِّدْه بالشُّروع، كما في «الفتح»، إشارةً إلى أنه ليس بلازم، كيف؟! وقد قالوا بجوازِها عند الوضوء ـ ولو لم تَحضُرْه عند الشروع ـ إذا لم يشتغِلْ بعملٍ يَقطعُها، بل المرادُ به أنه يُجِيبُ عنده[٥] لاستحضارِه لها قبلَ وجوده.

---

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب الأذان، باب شروط الصلاة (١/ ١٠٠).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨١).

(٣) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٦).

(٤) أي: إلى التأمل والفكر.

(٥) أي: عند الشروع.

[وقتُ العبادة إذا كان مِعيارًا لها لا يشترط في نيَّتِها التعيينُ، كالصوم]

(وإن كان وقتُها)، أي: العبادة، (مِعيارًا لها)، أي: المُؤدَّى، وأَنَّثَه باعتبار أنه عبادةٌ، ولا يقال: لِمَ لا يجوز أن يَعُودَ إلى العبادة؟ لأنا نقول: يَأْباه سِياقُ العبارة، ولأنَّ كَوْنَ الوقت مِعيارًا إنما هو بالنسبة إلى نفسِ المُؤدَّى ووُجودِه، لا بالنسبة إلى أدائِه ووُجوبِه؛ لأنه بالنسبة إلى أدائِه شَرْطٌ، وبالنسبة إلى وُجوبِه سبَبٌ، فلو كان الضميرُ راجِعًا إليها: أشعَر كونَ الوقت مِعيارًا مطلقا؛ لأن أداءَه عبادةٌ أيضًا، (بمعنى أنه)، أي: الوقت، (لا يَسَعُ غيرَها)، أي: المُؤدَّى، (كالصوم في يوم رمضان)، فإنه مُقدَّرٌ بالوقت، يَزدَادُ بازدِيادِه، ويَنتقِصُ بانتقاصِه، وبالوقت[1] يُعلَمُ[2] مِقدارُ الصوم، كما يُعلَم مقاديرُ الأَوزَان بالمِعيار.

وفي كلامه إشارةٌ إلى أن الوقتَ الذي هو معيارٌ للمُؤدَّى سببٌ لأدائه شهودُ كلِّ يوم من رمضان، لا شهودُ الشَّهْر، كما اختارَه شمسُ الأئمَّة السرخسيُّ، لأنه الظاهرُ من النصِّ والإضافة؛ فإن الشهرَ اسمٌ للمجموع، إلا أن السببَ هو الجزءُ الأوَّلُ منه؛ لئلا يلزمَ تقديمُ الشيء على سببِه.

والأوَّلُ هو مُختارُ الأكثرِين، من أن الجزء الأوَّلَ من كل يومٍ سببٌ لصومه؛ لأن صومَ كلِّ يومٍ عبادةٌ على حِدَةٍ مُنفرِدةٌ بالارتفاع عند طرَيان الناقِض، كالصَّلَوَاتِ في أوقاتها، فيتعلَّقُ كلٌّ بسببٍ، ولأن الليلَ يُنافِي الصومَ، فلا يصلُح سببًا لوجوبه.

«واختار فخرُ الإسلام وغيرُه أن السببَ في صوم رمضانَ الجزءُ الذي يُمكِنُ إنشاءُ الصومِ فيه من كلِّ يوم، حتى لو أفاقَ المجنون في ليلِه أو في آخِر أيَّامِه بعد

---

(١) في (ع) و(ح) و(ب): (ولو لم يعلم)، بدل قوله: (وبالوقت).

(٢) في (م) و(خ): (لم يعلم). ولعل الصواب ما أُثبِت.

الزَّوَال: لا قضاءَ عليه، وعليه الفتوى، «مُجتبَى» و«نَهْر»[١] عن «الدِّراية»، وصحَّحه غيرُ واحد، وهو الحقُّ، كما في «الغاية»»، «در مختار»[٢].

(فإن التعيينَ ليس بشرطٍ فيه)، أي: الصوم؛ لتعيُّنه[٣] بوقتِه. يُفهَم منه: عدمُ صحةِ الغير في وقته، ولزومُ النية، وعدمُ تعيُّنِها.

والأوَّلُ[٤]: لا خلافَ فيه؛ لأنه مِعيارٌ، كالمِكْيال، لا يَسَعُ غيرَه.

والثاني[٥]: فيه خلافُ زفر؛ لأنه مُتعيَّنٌ بالمِعياريَّة بتعيين الشارع، فلا حاجةَ إلى التعيين، فلو لم يَنْوِ شيئًا فهو صائم.

والثالث[٦]: فيه خلافُ الشافعي، فإنه لا بدَّ من تعيين النيةِ فيه، حتى لا يجوزَ بمُطلَق النية، ولا بنِيَّةِ النفل، ولا بنِيَّة واجبٍ آخر؛ لأن تعيينَ العبادة عبادةٌ، فلا بد من تعيينِها، كأصلِها. ولنا: أنه مُتعيَّنٌ بتعيين الشارع، وتعيينُ المُتعيَّن لَغْوٌ.

[يقع صومُ الصحيح المُقيم عن رمضان وإن أطلقَ أو نوَى نفلا أو واجِبًا آخر]

وهذا **(إنْ كان الصائمُ صحيحًا مقيمًا)**.

(فيَصِحُّ) صومُ يومٍ من رمضان **(بمُطلَق النية)**، أي: النيةِ المُطلَقة عن الفَرْضِيَّة والنَّفْلِيَّة والوُجوب.

---

(١) انظر: «النهر الفائق»، كتاب الصوم، فصل في العوارض، فروع (٢/ ٣٥).

(٢) «الدر المختار»، كتاب الصوم (ص ١٤٢).

(٣) كذا في (ع). وفي النسخ الأخرى: (لتعيينه).

(٤) أي: عدم صحة الغير في وقته.

(٥) أي: لزوم النية.

(٦) أي: عدم تعينها.

لا يقال: إن المطلقَ لا يدُلُّ على المُقيَّد، لأنَّا نقول: الدالُّ تعيينُ الشارع.

(و)يصِحُّ (بنيَّة النفل، وبنيَّة واجبٍ آخر).

وصومُ القضاء والكفَّارة والنَّذْرِ المُعيَّن كصومِ رمضان، إلا في نِيَّةِ واجبٍ آخر، فإنه يقعُ عمَّا نوى.

(لأن التعيينَ في المُتعيَّن لَغْوٌ)، عِلَّةٌ للثلاثة، ومَعناه بالنسبة إلى الأوَّل: أن تعيينَ ما عيَّنَه الشَّرْعُ لَغْوٌ؛ لحُضورِه بالمُطلَق بناء على أن الإطلاق فيه تعيينٌ، وبالنسبة إلى الأَخِيرَين: أن تعيينَ غيرِ ما عيَّنَه الشارِعُ من الوَصْف لَغْوٌ، أي: باطل.

[الصحيح وقوعُ صوم المريض عن رمضان وإن أطلقَ أو نوى نفلا أو واجبًا آخر]

(وإن كان) الصائمُ (مريضًا، ففيه)، أي: صحةِ صومِه بمُطلَق النيةِ، أو بنيةِ النفل، أو واجبٍ آخر (روايتان، والصحيحُ وُقوعُه)، أي: الصيام، (عن رمضان)، وهو المَرْوِيُّ عن أبي يوسف ومحمد، واختارَه فخرُ الإسلام وشمسُ الأئمَّة السرخسيُّ والخَبَّازِيُّ، وصحَّحه في «المَجْمَع»[١]، «واختارَه ابنُ الكمَال[٢]، وفي «الشُّرُنْبُلالية» عن «البُرهان» أنه الأصحُّ[٣]»، «در مختار»[٤].

واستدلُّوا بأن رُخصةَ المريض مُتعلِّقةٌ بحقيقة العَجْز، وكلُّ رخصةٍ كذلك لا تَظهَر بالقدرة على الصَّوْم، فرُخصةُ المريض لا تَظهَر بالقدرة على الصوم، وبشُروعه في الصوم ظهَرت قدرتُه.

---

(١) قال في «مجمع البحرين»، كتاب الصوم (ص ٢٠٥): «والمريض في النية كالصحيح في الأصح».

(٢) انظر: «الإيضاح في شرح الإصلاح»، كتاب الصوم (١/ ٢١٣).

(٣) انظر: «حاشية الشرنبلالي على الدرر»، كتاب الصوم، صوم يوم الشك (١/ ١٩٨).

(٤) «الدر المختار»، كتاب الصوم (ص ١٤٣).

أما الصُّغرى، فلأنَّ العجز عن الصوم ليس بأمرٍ خَفِيٍّ، حتى يُقامَ غيرُه مقامَه؛ لأنه إذا صامَ، ولم يَهلِكْ: دلَّ على أنه ليس بعاجِزٍ.

وأما الكُبرى، فلأنَّ انتفاءَ الشرط يَستلزِمُ انتفاءَ المشروط، فإذا قدَر على الصوم من غيرِ مَشقَّةٍ انتفى العَجْز، فتَنتفِي الرُّخصةُ المُتعلِّقةُ به، فيُلحَق بالصحيح، بخلاف المُسافر، فإن رُخصتَه تتعلَّق بمطلق العَجْز حقيقةً أو حُكْمًا، فيجوز أن يقومَ السببُ الداعِي إليه - وهو السفرُ - مقامَه، فلا يظهَر بنفس الصوم فَوَاتُ شرطِ الرخصة.

وروى[1] الكَرْخيُّ عن أبي حنيفة، واختارَه شيخُ الإسلام خوَاهَرْزاده، وصاحبُ «الهداية»[2]، وقاضي خان[3]، وظهيرُ الدين، وأكثرُ المشايخ، واعتمَده صاحبُ «التنوير»[4]، وقيل: إنه ظاهرُ الرواية، أنه يقعُ عمَّا نوَى، كالمُسافر. واستدَلُّوا بأنَّ الأداء في حقِّه ساقِطٌ، فصار هذا الوقتُ في حقِّه كشَعْبان، ولو نوَى في شعبان نفلا أو واجِبًا: يقَعُ عمَّا نوَى، فكذا هنا.

ووفَّق صاحبُ «الكشف» بين القولَين بأن القول الأوَّلَ مَبنِيٌّ على مريض يَضُرُّه الصومُ، والثاني على ما إذا لم يضُرَّه؛ لأن الرُّخصةَ لا تتعلَّق بنفس المرض إجماعًا؛ لأنه يَتنوَّعُ إلى ما يَضُرُّه[5] معه الصومُ، كالحُمَّيَات ووَجَعِ الرأس والعَين، وإلى ما لا يَضُرُّه[6]، كالأمراض الرُّطُوبيَّة وفسادِ الهَضم، والرُّخصةُ إنما تثبُت دَفْعًا للمَشقَّة،

---

(١) هذا القول الثاني في المسألة.

(٢) انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الصوم (٢/ ٣١٠).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠١).

(٤) انظر: «الدر المختار»، كتاب الصوم (ص ١٤٣).

(٥) في (خ): (يضر).

(٦) في (خ): (يضر).

ويَبْعُدُ أن يثبُت الترخُّصُ فيما لا حاجةَ إليه، فالرُّخصةُ في النوع الأوَّل تتعلَّق بخَوفِ ازديادِ المرض، ولم يُشتَرطْ فيه العَجْزُ الحقيقيُّ، فكان كالمُسافِر، وفي الثاني بحقيقةِ العَجْز، فإذا صامَ ولم يَهلِكْ دلَّ على أنه ليس عاجِزًا، فلا يثبُت له الترخُّصُ، فكان كالصحيح، فيقَعُ عن فرضِ الوقت[1].

(سواءٌ نوَى) المريضُ (واجِبًا آخَرَ أو نفلا).

ولم يذكُر ما إذا أطلقَ النيةَ لفَهْمِها بالأَولى، وقيل: لوُقوع الخلاف على الرِّوَايتَين، فمَن قال بوُقُوعِها في النفل عن رمضان قال بوُقُوعِها بالإطلاق عن رمضان؛ لأنه صار كشَعْبَان، ومن قال بعدمِ وُقُوعِها عنه في النفل يقول كذلك في الإطلاق بالأَولى، والأصحُّ في الإطلاق أنه يقع عن رمضانَ على الرِّوايتَين؛ لأنه لم يُعرِض عن فرضِ الوقت بصريحِ نِيَّةِ النفل، فانصرف إطلاقُ النية منه إلى صوم الوقت.

[صومُ المُسافِر يقعُ عما نوَى]

(وأما المسافر) إن صامَ، (فإن نوَى عن واجبٍ آخَر) غيرِ رمضان: (وقَع عمَّا نوَى، لا عن رمضان).

وفُرِّقَ بَينَه وبينَ المريض على إحدى الرِّوايتَين بأن رخصةَ المُسافر تتعلَّق بالسفر، ورخصةَ المريض تتعلَّق بالعجز، فإذا صام[2] تبيَّن أنه غيرُ عاجز.

وهذا[3] عند الإمام، وعندهما: يقعُ عن رمضان؛ لأنه يُفارِقُ المقيمَ في رُخصةِ التَّرْك، فإذا لم يَتْرُكْ صارَ كالمقيم.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»، باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت، النوع الثاني من المؤقتة (١/ ٢٣٣).

(٢) أي: المريض.

(٣) أي: وقوع صوم المسافر عما نوى، لا عن رمضان.

[هل يُشترط للمريض والمُسافر تَبْييتُ النية في صوم رمضان؟]

وهل يُشترط في صوم رمضان للمريض والمسافر تَبْيِيتُ النية من الليل، حتى لو نوَى بعد طلوع الفجرِ لا يصِحُّ، أو لا يشترط؟ صرَّح في «البحر» بأنه «لا يشترط ذلك، بل هما كالصحيح، يصِحُّ بنيَّةٍ من الليل إلى ما قبلَ نصفِ النهار، وهو المُصرَّحُ به في «المبسوط»[1] و«الولوالجية»[2] و«النهاية» وغيرها، وفي «الخانية» أنه قولُ أبي يوسف، وبه أخَذ الحسَن[3]. وقال زفر: يشترط؛ لأن الأداءَ غيرُ مُستحَقٍّ عليهما، فصار كالقضاء»[4].

[الصحيحُ وُقوع صومِ المُسافر بنِيَّةِ النفل عن رمضان]

(وفي) نِيَّة (النفل رِوايتان) عن أبي حنيفة، إحداهما: وقوعُه عن النفل، وهو روايةُ الحسن عنه، (والصحيحُ وقوعُه عن رمضان)، وهو روايةُ ابنِ سَمَاعة. وهذا إذا عيَّنَ النفل.

وأما إذا أطلَقَ، فيقعُ عن رمضان على جميع الروايات؛ لأنه لم يُعرِض عن الفرض بتعيين النفل. وقيل: يقع عن رمضانَ على روايةِ ابنِ سمَاعة، وعن النفل على روايةِ الحسن. وعندهما: يقع عن رمضان؛ لأنه لمَّا لم يبقَ غيرُه مشروعًا في هذا الوقت: لم يجُزْ أداءُ النفل أو واجبٍ آخَر فيه، فصار كالمقيم. وقيل: يجعل عن رمضان كيف ما نوى بالإجماع؛ لأن المُبِيحَ في حقِّه السفرُ، وهو به قائمٌ، وكذا في

---

(١) انظر: «المبسوط»، كتاب الصوم (٣/ ٨٦).

(٢) انظر: «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الصوم، أواخر الفصل الثالث في رؤية الهلال (١/ ٢٤٠).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، آخر الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠٢).

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الصوم، أقسام الصوم (٢/ ٢٨٠).

المريض؛ لأن المُبِيحَ في حقِّه العَجْز، وقد ظهَر أن لا عَجْزَ. وعن أبي يوسف: نذَر صومَ يومٍ بعَينِه، فصامَه بنيَّةِ النفل: يقع عن النذر، وإن نوى واجِبًا آخَر: وقَع عمَّا نوى؛ لأن النفل مشروعٌ له، والفرضَ مشروعٌ عليه، والعبدُ لا يَملِكُ تغييرَ الوقت فيما عليه، انتهى، «شرح الجامع الصغير» للتمرتاشي.

[وقتُ العبادة إذا كان مُشْكِلا فإنَّها تكونُ ذاتَ شَبَهَين، كالحجِّ]

(وإن كان وقتُها)، أي: العبادة، (مُشكِلا، كوقتِ الحج، فإنه يُشبِه المِعيارَ باعتبار أنه لا يصِحُّ في السَّنةِ إلا حجَّةٌ واحدةٌ)، فكان كالنهار بالنسبة إلى الصَّوم، (و)يُشبِهِ (الظَّرْفَ باعتبارِ أنَّ أفعالَه لم تَستغرِقْ وقتَه)؛ إذ كلٌّ من الطواف والإحرام والوُقوف والرَّمْيِ والسعي لم يُقَدَّرْ بزمان، بأن يكونَ من وقتِ كذا إلى وقتِ كذا، كما قُدِّر في الصوم من طُلوع الفجر إلى غُروب الشمس، (فيُصابُ)، أي: يقعُ عن حجَّة الإسلام، (بمُطلَق النيَّة) ممَّن عليه حجَّةُ الإسلام (نظَرًا إلى المِعيارِيَّة)، فاستغنى عن التعيين، كما في صوم رمضان، اعتبارًا لظاهِرِ الحال؛ لأن الظاهر ممَّن يَتحمَّل المَشاقَّ الكثيرةَ مع شَغْلِ ذِمَّتِه بالفرض أن يقصِدَه بمُطلَق النيَّة.

(وإن نوى) مَن عليه الحجُّ حجًّا (نفلا: وقَع عمَّا نوى)، ولا يقعُ عن حجَّة الإسلام؛ (نظَرًا إلى الظَّرفيَّة)، لانتفاءِ الظاهر بالتصريح بتعيينِ غيرِ الفرض.

(ولا يسقُط التعيينُ)، أي: تعيين المَنْوي، (بضِيقِ الوقت)، هذا من أَمْثِلة القسم الأوَّل، فكان المُناسِبُ ذِكْرَه هناك، يعني: لا يصيرُ حكمُ الظَّرف حكمَ المعيار بعارضِ ضِيقِ الوقت، بحيثُ لا يسَعُ غيرَها؛ (لأن السَّعةَ باقِيةٌ، بمعنى أنه لو شرَع مُتنفِّلا: صحَّ)، يعني: لا بد من التعيين في الصلاة، وإن ضاقَ الوقتُ، بمعنى أنه لا

يسَعُ الفرضَ وغيرَه[١]؛ لأن سَعتَه، بمعنى أنه لو شرَع فيه مُتنفِّلًا صحَّ شُروعُه ووقَع عما نوى: باقيةٌ، وبقاءُ العِلَّة عِلَّةٌ لبقاء المَعْلُول؛ لأن «ما ثبَت حُكمًا أصليًّا بناءً على سَعَةِ الوقت لا يسقُط بالعوَارض وتقصيرِ العباد»، «تنقيح»[٢].

(وإن كان) شروعُه في التنفُّل (حَرامًا)؛ لأن فيه تأخيرَ المكتوبة عن وقتِها، وهو حرامٌ، وما أدَّى إليه مِثلُه.

(ولا يَتعيَّن) في الظرف (جُزْءٌ من أجزاء الوقتِ بتعيينِ العبدِ قَوْلا) وقَصْدًا، وهذا أيضًا من أحكام القسم الأوَّل، بأن يقول: عَيَّنتُ هذا الجُزءَ من الوقت للظُّهْر، مثَلا، أو يَنْوِي ذلك؛ لأن تعيينَ الأسباب والشُّروط للشارِع، لا للعبد.

وأطلقَ التعيينَ، ولم يُقيِّدْه بالسبَبِيَّة كما قيَّده في «التلويح»، حيث قال: «ولا يَتعيَّنُ جُزْءٌ من أجزاء الوقتِ بتعيين العبد، بأن يقول: عيَّنْتُ هذا الجُزْءَ للسَّبَبِيَّة»[٣]؛ لما قاله السَّيِّد: إن التقييد بها غيرُ صحيح؛ لأن تعيينَ الجُزْء للسَّبَبِيَّة ليس في وُسْع العبد؛ لأن تعيينَ الأسباب والشُّروط للشارِع، وإنما للعبد اختيارُ فعلٍ فيه تيسيرٌ له، بأن يُؤدِّي في أيِّ جُزْءٍ يُريد، فالمُتصوَّرُ للعبد تعيينُ الجزء فِعلا، لا للسَّبَبِيَّة.

(وإنما يَتعيَّن الجُزْءُ) من الوقت (بِفِعْلِه)، أي: العبد، بأن يُؤدِّيَ الصلاة في جُزْءٍ منه، فيَتعيَّن بذلك الفعلِ ذلك الجُزْءَ؛ لأنه من ضَرُورِيَّاتِ الامتثالِ بالأَمْر، ففي أيِّ جُزْءٍ منه شرَع فيه يَتعيَّن، بخلاف القول.

---

(١) في هامش (ع): (لا بمعنى أنه يسع الفرض وغيره؛ إذ الفرض عدمُ هذه السعة).

(٢) «التنقيح» مع «التوضيح» و«التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: المأمور به نوعان، القسم الأول الوقت الضيق والفاضل (١/ ٣٩٩).

(٣) «التلويح مع التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: المأمور به نوعان، القسم الأول الوقت الضيق والفاضل (١/ ٣٩٩).

والفرقُ بينه وبين ما إذا جنَى العبدُ جِنايةً يُخيِّر المَوْلَى فيها بين الدَّفع والفِداء، فإن اختارَ الفِداءَ أو عيَّنَه قَوْلا: يجوز، بأنَّ[1] المقصود في حُقوق الله تعالى هو الفِعلُ، والمَحلُّ تابعٌ، وفي حقوق العباد المقصودُ تعيينُ المَحلِّ، حتى يَتمكَّنَ صاحبُ الحقِّ من الاستيفاء، والتعيينُ يحصُل بالقول كما يحصُل بالفعل، فكان القولُ مُحقِّقًا غرَضَ صاحبِ الحقِّ، كالفعل، ولذا جازَ به.

(كالحانِثِ[2] في اليمين)، حيث (لا يَتعيَّنُ واحدٌ من خِصال الكفَّارة): الإعتاقِ والكِسْوة والإطعام، (إلا في ضِمن فعلِه)، لا بالقول، ولا بالقصد.

«وفيه إشارةٌ إلى أن الواجبَ في المُوسَّع هو الأداءُ في جُزْءٍ من الوقت، ويَتعيَّن بفعلِه، وفي المُخيَّر هو أحدُ الأمور، ويتعيَّن بفعلِه، لا كما يُقال في المُوسَّع: يجب في أوَّل الوقت[3] وفي الآخِر قضاءٌ، أو يجب في الآخِر والأوَّلُ نَفْلٌ يُسقِطُ القضاءَ، وفي المُخيَّر: إن الواجبَ هو الجميع، ويسقُط بفعل واحدٍ، أو الواجب بالنسبة إلى كلِّ أحدٍ شيءٌ آخَرُ، وهو ما يفعَلُه، أو الواجبُ واحدٌ مُعيَّن لكنَّه يسقُط به وبالآخَر»، «تلويح»[4].

[لا بدَّ من تعيين النية في القضاء إذا كانت الفائِتةُ واحدةً]

(وهذا) الذي ذُكر في الفرق بين أن يكون الوقتُ ظَرْفًا أو مِعيارًا أو مُشْكِلا إنما هو (في الأداء، وأما القضاءُ)، فإن كانت الفائتةُ واحدةً (فلا بد من التعيين) في كلِّ

---

(١) أي: الفرق بينهما بأن المقصود... إلخ.

(٢) في (ع): (كأن كانت).

(٣) كذا في النسخ. وفي «التلويح»: «لا كما يقال في الموسع: إنه لا يجب في أول الوقت».

(٤) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: المأمور به نوعان، القسم الأول الوقت الضيق والفاضل (١/ ٣٩٩_ ٤٠٠).

العبادات، لكن بحسَبِ ذاتِها، لا بحسب وقتِها، (صلاةً)، كأنْ يَنْوِيَ قضاءَ ظُهرٍ عليه مثلا، (أو صَومًا)، كأن يَنْوِيَ قضاءَ يوم من رمضان، (أو حَجًّا)، كأن يَنْوِيَ قضاءَ حجٍّ وجب عليه فأفسَده، وإلا فالحجُّ وقتُه مُوسَّعٌ، بخلاف ما إذا أفسَده فإنه تعيَّنَ الوقتُ بالشروع، فإذا أفسَده قضاه في العام القابِل، وذلك العام القابِلُ يحتمل الأداءَ والقضاء، فيحتاجُ إلى تعيينِ النيةِ فيه.

[اشتراطُ التعيين عند تعدُّدِ الفوَائتِ مُختلَفٌ فيه]

(وأما إن كثُرتْ)، أي: تعدَّدت، (الفوائتُ)، بأن كانت فوقَ واحدةٍ، فلا يخلو إما أن تكون من جنسٍ واحدٍ، كصومِ يومَين من رمضانَ واحدٍ؛ أو من جِنسَين مُتقارِبَين، كيَومَين من رمضانَين، وكظُهْرَين من يومَين؛ أو من جِنسَين غيرِ مُتقارِبَين، كصومِ يومَين من رمضانَ ونَذْرٍ مُعيَّن، وظُهْرِ يومٍ وعَصْرِ يوم.

ففي غير المُتقارِبَين: كالفائتةِ في لزوم التعيين[1]، حيث يَمتازُ عن غيره بذاتِه، لا بوقته، كأن يَنْوِيَ قضاءَ ظُهْرٍ عليه، وعليه ظُهْرٌ وعَصْرٌ.

وأما الآخَران[2]، (فاختلَفوا في اشتراطِ التعيين) بعد الامتيازِ عمَّا لا يُشارِكُ في جنسِها؛ (لتمييز الفُروضِ المُتَّحِدة من جنسٍ واحد) بعضِها عن بعضٍ بوقتِها، وكذا لتمييزِ الفُروض من جنسٍ عن الفُروض من جِنْسٍ آخر في الفُروض المُجتمِعة من جِنْسَين مُتقارِبَين.

---

(١) أي: حكم غير المتقاربين في التعيين حكم الفائتة الواحدة.

(٢) وهما: كون الفوائت من جنس واحد، أو من جنسين متقاربين.

[حكمُ التعيين في قضاءِ صومِ يومٍ من رمضانَ ومن رمضانَين عند تعدُّد الفوَائت]

(والأصحُّ أنه إن كان عليه قضاءٌ) من صومِ يومَين أو أكثرَ (من رمضانَ واحدٍ، فصامَ يومًا ناوِيًا عنه، ولكن لم يُعيِّنْ أنه عن يومِ كذا: فإنه يجوز)؛ لامتيازِه عما لا يدخُل في جنسه، فلم يلزَمْ التعيينُ بوقتِه، كما إذا كانًا واحدًا.

(ولا يجوزُ في رمضانَين ما لم يُعيِّنْ أنه صائمٌ عن رمضانَ سنةِ كذا)، فيَمتازُ بوقتِه عن الجنس الآخر، وإن لم يَتميَّزْ عن مُشارِكاتِه في جنسِه، فرجَع الكلامُ إلى لُزوم التمييز عمَّا لا يدخُل في جنسِه، لا عمَّا يدخُل في جنسه، وسيُصرِّح به قريبًا.

وبما تكلَّفْنَاه في عبارته يندفع عنه ما أُورِد عليه من أن تمييزَ الفُروض من جنسٍ واحدٍ لا يَشمَل الظُّهْرَين من يومَين، ولا الصومَ من سنتَين؛ لأن سببَهما مُختلِفٌ، مع أنه كذلك. نعم؛ صومُ يومَين من رمضانَ واحدٍ جنسٌ واحدٌ إنْ قُلنا: السببُ الشَّهرُ، وإن قلنا: اليومُ، فلا.

ولا يصِحُّ أن يُرادَ به المُتَّحِدة من جنس واحدٍ، كصومِ يومَين عن رمضان؛ لأنه لا يَستقيمُ قولُه: «والأصحُّ»، فالأَولى أن يَترُكَ قولَه: «لتمييز الفُروضِ المُتَّحِدة»، ويكتفي بقوله: «واختلفوا في اشتراط التعيين»، تأمَّلْ.

ثم إن ما ذكَره من عدم الجواز في رمضانَين ما لم يُعيِّنْ هو ما صحَّحه الزَّيلعيُّ[1]، وقيل: هو الأظهرُ، خلافًا لما اختاره في «البزَّازية»، حيث قال: «ولو كان عليه صومُ يومٍ من رمضانَين: يجوز وإن لم يُعيِّنْ، على المُختار»[2]، ومثلُه في

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الخنثى، مسائل شتى (٦/ ٢٢٠).

(٢) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصوم، آخر الفصل الثاني في النية (٤/ ٩٧).

«الفتح»[1]، وسيُصرِّحُ به قريبًا، وصحَّح قاضي خان الأوَّلَ[2] في باب الصلاة[3] والثاني في كتاب الصوم[4]، وعبَّر في الأوَّل بالأصحِّ، وفي الثاني بالصحيح، فقد اختلف التصحيحُ في هذه المسألة، وستأتي.

[حكمُ التعيين في قضاءِ صلاةٍ عند تعدُّد الفوَائت]

(وأما قضاءُ الصلاة)، فليس لها جنسٌ واحدٌ يَشمَل المُتعدِّدَ منها، بل كلٌّ منها جنسٌ على حِدَة، فلا تحتمل الترديدَ، (فلا يجوز) قضاؤُها (ما لم يُعيِّنْ الصلاةَ ويومَها)؛ ليَمتازَ من الجنس الآخَر، بأن يُعيِّنَ ظُهرَ يومِ كذا مثلا، «وهذا عند وُجود المُزاحِم، فلو لم يكُنْ عليه إلا ظهرٌ واحدٌ فلا حاجة إلى تعيينِ اليوم، بل يكفيه نيةُ ما في ذِمَّتِه من الظهر»، «شرح المُنية» لابن أمير حاج[5].

(ولو نوَى أوَّلَ ظُهْرٍ عليه، أو آخِرَ ظُهْرٍ عليه: جازَ)؛ لأنه إذا نوى الأوَّلَ، فصلَّى: يصير ما يَلِيه أوَّلا، وكذا إذا نوى الآخِرَ، فصلَّى: صار ما قبلَه آخِرًا، فيَتعيَّن به ذاتًا ووَقْتًا، لكن جوازُ آخِرِ ظُهْرٍ عليه إنما هو عند سُقوط الترتيب بين الفوَائت.

(وهذا هو المَخْلصُ) عن عدمِ صحَّةِ القضاء (لمن لم يَعرِفْ الأوقات)، أي: أوقات الفوَائت أصلا، (أو) عِلمَها ولكن (اشتبَهت عليه نفسُه[6]، أو) عن مَشقَّة

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٨)، وكتاب الحج، باب مجاوزة الوقت بغير إحرام (٣/ ١١٣).

(٢) أي: عدم الجواز.

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٢)، وليس فيه أنه الأصح.

(٤) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٥) انظر: «حلبة المجلي»، النية (١/ ٦٨١ ـ ٦٨٢).

(٦) كذا في (ع) و(ح) و(ب). وفي (خ): (لعينه). وفي (م): (تعينه).

ملاحظتِها لمَن (أراد التسهيلَ على نفسِه)؛ لما فيه من الاستغناء عن تفاصيل الأوقات، ويُفهَم منه أنه يجوزُ نيةُ ذلك، وإن علِم الأوقات ولم تَشتَبِهْ عليه.

(وذكر في «المحيط) الكبير» للسَّرَخْسي، لأنه المرادُ حيث أُطلِق، لا «المحيطُ البُرهاني»، (أن نيةَ التعيين في الصلاة) المفروضة (لم تُشترَط[1] باعتبار أن الواجبَ مُختلِفٌ مُتعدِّدٌ، بل باعتبار أن مراعاةَ الترتيب واجبٌ عليه، ولا يُمكِنه مراعاةُ الترتيب إلا بنيَّةِ التعيين، حتى لو سقَط الترتيبُ بكثرة الفوائِت: تكفِيه نيةُ الظهر، لا غير، وهذا مُشكِلٌ)؛ لأنه يَهدِمُ قاعِدتَهم أن التعيين لا بد منه لتمييزِ الأجناس المُختلِفة، ولا شكَّ أن الصلواتِ مُختلِفةُ الجنس باختلافِ أسبابِها[2].

(وما ذكَره أصحابُنا، كقاضي خان وغيرِه، خلافُه، وهو المُعتمَد، كما في «التبيين) شرح الكنز»[3] للزَّيلَعي[4].

---

(١) أي: لم يجعلها الشارع شرطا لصحة الصلاة المفروضة، كما في «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ١٣٨/ ب).

(٢) كذا في (خ) و(م). وفي (ع) و(ب): (أسمائها). وفي (ح): (أجناسها).

(٣) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الخنثى، مسائل شتى (٦/ ٢٢١).

(٤) في هامش (ع): (وقال شيخُ مَشايخِنا: «إن تعيينَ وقت النية في العبادات إنما لزم العبدَ اعتبارُه ليخرج عن عهدة التكليف بعين ما كلف به. والتعيين على قسمين: تعيين لذات المُعيَّن، كالظهر والعصر مثلا، وتعيين لزمان المعين، كتعيين الظهر قبل العصر مثلا. فالتعيين الذاتي لا بد منه عند صاحب «المحيط» وغيره، ولهذا قال: تكفيه نية الظهر، أي: التعيين الذاتي. أما التعيين الزماني، ففيه تفصيل: إن صارت الفوائت ستا فلا يلزم تعيينها التعيين الزماني اتفاقا، وإن كانت خمسا يلزم تعيينها بـ«يوم كذا». فاحتفل صاحب «المحيط» بالتعيين المكاني حيث كان واجبا لوقوع الخلاف فيه، وأشار إلى التعيين الذاتي بقوله: ولم تشترط نية التعيين باعتبار أن الواجب مختلف متعدد؛ لأن تعيين ذلك حاصل بالذات، فلو فقد فقدت الذات، فلا حاجة أن يسند التعيين إليه، وإنما التعيين المعتبر هو الزماني بالتقديم والتأخير؛ =

ثم مباحث النية جرَتْ استطرادًا أسئلةً مُناسِبةً لهذا المَحلِّ، ذكَرها، فقال:

[لا يجب تعيينُ نوعِ الحدَث في التيمُّم]

(وقالوا في التيمُّم: لا يجب التعيينُ بين الحدَث والجَنابة)، بأن يقول: نوَيتُ رفعَ الحدَث أو الجنابة، بل يكفيه نيةُ عبادةٍ مقصودة لا تصِحُّ بلا طَهارة، وفي «التجنيس»: النيةُ المشروطةُ في التيمُّم هي نيةُ التطهير، هو الصحيح»[1]، انتهى.

لا يقال: إن نيةَ التطهير ليست نيةَ عبادةٍ مقصودة لا تصِحُّ إلا بالطهارة، فكيف صحَّ قولُهم ذلك؟

أُجيب: بأن نيةَ عبادةٍ مقصودة ليس لمُجرَّدِ كونِها كذلك؛ لتضمُّنِها التطهير، فلو نوى عبادةً مقصودة لا تَتوقَّف على الطهارة، كدُخول المسجد، والإسلام، وزيارةِ القبور: لا تجوز به الصلاةُ، فإذا صحَّت نيةُ عبادةٍ مقصودة باعتبار تضمُّنِها التطهيرَ، فبِأنْ تصِحَّ بنية التطهير بالأَولى، كذا في «الفتح»[2]، فلا يُنافي ما زادَه غيرُ صاحب «التجنيس» من نية استباحةِ الصلاة.

(حتى لو تيمَّم الجُنُبُ يريد به الوضوءَ للصلاة: جازَ)، كما في «البحر» عن محمد[3]، (خلافًا لـ) إمامٍ كبيرِ الشأن، أحمدَ بنِ علي بن أبي بكر الرازيِّ، المعروف بـ(الجَصَّاص)، أخَذ عن أبي الحسَن الكَرْخي، وانتهَتْ إليه الرئاسةُ بعده ببغداد،

= فلا إشكال في كلام صاحب «المحيط» ولا في كلام الزيلعي وقاضي خان؛ لأنهم اعتبروا التعيين الذاتي والزماني معا، وصاحب «المحيط» اعتبر التعيين الزماني لأنه متعين بحسب ذاته فالخلاف لفظي، انتهى). انظر: «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ١٣٩/ أ-ب).

(١) «التجنيس والمزيد»، كتاب الطهارة، باب في التيمم (١/ ٣٢٠).

(٢) انظر: «فتح القدير»، كتاب الطهارات، باب التيمم (١/ ١٣٠).

(٣) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم، سنن التيمم (١/ ١٥٩).

وبقِي فيها إلى أن تُوفِّي سنةَ سبعين وثلاثِمائة، وفي نُسَخٍ من «الزَّيلَعي»، بدلَ الجصَّاص: الخصَّاف أبو بكر الرازي، «وأبو بكر الرازيُّ هو الجصَّاص، وليس غيرَه كما تُوهِّم»، كذا في «طبقات» التميمي[1].

ودليلُه: (لكونِه)، أي: التيمُّم، (يقَعُ لهما)، أي: الحدَث والجَنابة، (على صفةٍ واحدة، فيَتميَّز بالنية، كالصلاة المفروضة)، فإنها احتاجت إلى التعيين للتميز بكونِها على صفةٍ واحدة.

(وقالوا: ليس) ما ذكره الجصَّاص (بصحيح؛ لأن الحاجة إليها)، أي: النية، (فيه)، أي: التيمُّم، (ليقعَ طهارةً)؛ لأن التُّرابَ مُلوِّثٌ بطَبْعِه، فالتطهير به تعبُّديٌّ مَحضٌ غيرُ معقولِ المعنى، فلا بد له من النية ليقعَ طهارةً، (فإذا وقَع طهارةً: جاز له أن يُؤدِّي به ما شاء) من فرضٍ ونفلٍ، قضاءً وأداءً، خلافًا للشافعي، وبنَوا الخلافَ تارَةً على أن التيمُّمَ رافِعٌ للحدَث عندنا، مُبيحٌ للصلاة عنده، وتارَةً على أنه طهارةٌ مُطلَقةٌ عندنا، وضَرُورِيَّةٌ عنده، وهو الظاهرُ من كلام المُصنِّف في قوله: «ليقع طهارةً»، ولم يقُلْ: «ليَرفعَ الحدَث».

(لأن الشروطَ يُرَاعى وجودُها، لا غير؛ ألا ترى أنه إذا تيمَّمَ للعَصْر: جاز له أن يُصلِّي به غيرَه)، الكلُّ من «الزيلعي»[2].

[ضابط: التعيينُ لتمييزِ الأجناس، ونيةُ التعيين في الجنس الواحد لَغْوٌ]

(ضابطُ هذا المَبْحث)، أي: بحث تعيين المنوي، يُعلَم به ما يَحتاج إلى التعيين وما لا يحتاج إليه: (التعيين) للمَنْويِّ مشروعٌ (لتمييز الأجناس) بعضِها عن بعض،

---

(١) انظر: «الطبقات السنية» (١/ ٤٧٧ ـ ٤٧٨).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم (١/ ٤٠).

(فنيّةُ التعيين في الجِنْس)، أي: الأمر الكُلِّيِّ المَقُولِ على أفرادٍ مُختلِفةِ المقاصد والأحكام، (الواحِدِ)، كما في أيامِ رمضان واحد، (لَغْوٌ).

واستُدِلَّ عليه بدليلَين:

الأوَّلُ: قولُه: (لعدمِ الفائدة) التي شُرِع التعيينُ لأجلها، وكلُّ ما لا فائدةَ فيه لَغْوٌ.

والدليل الثاني: أن التعيين في الجنس الواحدِ تصرُّفٌ لم يُصادِفْ مَحلَّه، (والتصرُّفُ إذا لم يُصادِفْ مَحلَّه)، كبَيْعِ الحُرِّ، (يكون لغوًا)، فالتعيين في الجنس الواحدِ يكون لَغْوًا.

(ويُعرَف اختلافُ الأجناس[1] باختلافِ السبب)، هو عبارةٌ عما يكون طريقًا للوُصول إلى الحكم غيرَ مُؤثِّرٍ فيه.

[الصَّلَوَاتُ كلُّها مُختلِفةُ الأجناس لاختلافِ أسبابِها]

(والصَّلَوَاتُ كلُّها من قَبِيل المُختلِف) أسبابُها، فكانت أجناسُها مُختلِفةً، (حتى الظُّهْرَين من يَوْمَين والعَصْرَين من يَوْمَين)؛ لأن السببَ فيها الوقتُ، ولا شكَّ أن وقتَ الظُّهْر غيرُ وقتِه من آخَرَ حقيقةً وحُكْمًا، أما الأوَّلُ فظاهِرٌ، وأما الثاني فلأنَّ الخطاب لم يتعلَّقْ بوقتٍ يَجمَعُهما، بل بدُلُوكِ الشمس ونحوِه، والدُّلُوكُ في يومٍ غيرُه من آخَر، «زيلعي»[2].

[الأيَّامُ من رمضان واحدٍ جِنْسٌ واحدٌ]

(بخلافِ أيامِ رمضان، فإنه يَجمَعُها شُهودُ الشهر)، كما قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وهذا بناءً على ما هو المختارُ من أن السببَ في

---

(١) أي: في الحكم.

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، مسائل شتى بعد كتاب الخنثى (٦/ ٢٢٠-٢٢١).

وُجوبِ صَوْمِه هو شُهودُ الشهر مطلقا، يَستوِي في ذلك الأيامُ واللَّيالي، وهو مختارُ السَّرَخسي، واختار أبو زيدٍ الدَّبُوسِيُّ أن سبَبه الأيامُ دون اللَّيالي، بمعنى أن الجزءَ الأوَّل من كلِّ يوم سببٌ لوجوبِ صومِه، فلا بد من التعيين، كالصلاة؛ لاختلافِ أسبابِها.

ووفَّقَ بينهما صاحبُ «الهداية» بأن شُهودَ جُزْءٍ منه سببٌ لكُلِّه، ثم كلُّ يوم سببُ وجوبِ أدائِه، غايةُ الأمر أنه تكرَّرَ سببُ وجوبِ صومِ اليوم باعتبار خُصوصيته ودُخولِه في ضمنِ غيرِه.

[فرع: لو كان عليه قضاءُ صومِ يوم بعَينِه من رمضان]

(وتفرَّعَ على ذلك)، أي: على كونِ الأيام من رمضان واحد جنسًا واحدًا، مع أن التعيينَ لتمييز الأجناس، (أنه لو كان عليه قضاءُ يوم بعَينِه من رمضان)، كيوم الخميس، (فصامَه بنيَّةِ يومِ آخَر) منه، كيومِ السَّبْت: جاز؛ لاتِّحادِ الجنس، (أو كان عليه قضاءُ صومِ يومَين أو أكثرَ) من رمضان، (فصام يومًا) ناوِيًا (عن قضاءِ يَوْمَين) منه: (جاز) عمَّا عليه في الأوَّل، وعن يومٍ واحدٍ مما عليه في الثاني، فلو لزِم التعيينُ، ولم يكُنْ رمضانُ جنسًا واحدًا: لم يجُزْ ذلك، لا في الأوَّل؛ للاختلاف، ولا في الثاني؛ للتعارُض وعدمِ رُجْحان أحدِهما.

[لا يصِحُّ صومُ يوم عن رمضانَين، وأداءُ صلاة عن ظُهْرَين]

(بخلاف ما إذا) صامَ يومًا، و(نوَى) صومَ يومَين (عن رمضانَين)، أو صومَ يومٍ عن رمضانَ آخَر، (حيث لا يجوز) فيهما عمَّا نوى؛ لاختلافِ الجنس، (كما) لا يجوز (إذا نوَى ظُهْرَين معًا، أو) نوى (ظُهْرًا عن) قضاءِ (عصرٍ، أو نوَى ظُهرَ يومِ السَّبْت، وعليه ظهرُ يومِ الخميس)؛ للاختلاف في الجنس، وكذا لا يجوز لو نوى ظُهرَ يومِ الخَميس وعليه ظهرُ يوم السبت.

[مسألة: شرَع في صلاةٍ عليه على أنها سَبْتِيَّة، فإذا هي أحدِيَّة، والعكس]

وأما ما ذكر في «الخلاصة» من أنه «لو شرع في صلاةٍ ما عليه، على أنها سَبْتِيَّة، فإذا هي أَحَدِيَّة: لا يجوز شروعُه، ولو شرع على أنها أَحَدِيَّة، فإذا هي سَبْتِيَّة: يصِحُّ شروعُه»[1]، انتهى، فقد وُجِّه في «شرح المنية» بأنَّ الأُولى صلَّاها قبلَ وقتِها بنِيَّتِه، حيث نوى إضافتَها إلى يومٍ قبل وجوبِها[2].

وأقول: غايةُ ما يُتكلَّف في الفرق بينهما أن في المسألة الأُولى، وإن أصابَ بنِيَّةِ ما عليه من الظهر مثلا، إلا أنه لما قيَّدَه بالإضافة إلى وقتٍ قبل[3] وجوبها لم يكن صارِفًا إلى ما[4] عليه، فلم يجُزْ بتلك النية، وفي الثانية لما كان التقييدُ بالإضافةِ إلى وقتٍ بعد وجوبِها: لم يكن صارِفًا إلى غيرِ ما عليه؛ لأن ما عليه في السبت يُعَدُّ ممَّا عليه في الجملة في الأيام التي بعدَه، فصحَّ بتلك النية، وأما ما نحن فيه، فإنه[5] نواها بإضافتِها إلى غيرِ وقتِها، فلم يُصِبْ أصلا، فلذلك لم يجُزْ مطلقًا[6]، والله أعلم.

[أداءُ الكفَّارات لا يحتاج فيه إلى نية التعيين في جنسٍ واحد]

(وعلى هذا)، أي: وجوبِ التعيين في الأجناس المُختلِفة وعدمِه في المُتَّحدة، (أداءُ الكفارات)، ظِهارًا كانت، أو قَتْلا، أو حِنْثًا في يمين، أو إفطارَ رمضان، (لا يُحتاجُ

---

(١) لم أجده في مظانه من «خلاصة الفتاوى».

(٢) أي: والصلاة قبل وقتها لا تجوز. انظر: «غنية المتملي» المعروف بـ«حلبي كبير»، الشرط السادس: النية (ص ٢٥٤).

(٣) كذا في (خ). وفي النسخ الأخرى (بعد).

(٤) كذا في (خ). وفي النسخ الأخرى (غير ما).

(٥) كذا في (خ). وفي النسخ الأخرى (فإن).

(٦) وفي (خ): (أصلا).

فيه إلى نية التعيين في جنسٍ واحد)، كظِهارَين مثلا، (ولو عيَّن) في الجنس الواحد: (لغَا)، فلو حرَّر عبدَين عن ظِهارَين: صحَّ عنهما، وإن حرَّر عنهما رقبةً: صحَّ عن واحد.

(وفي الأجناس منها) لا يلغُو التعيين، بل (لا بدَّ منه)، فلو أعتقَ رقبةً مؤمنةً عن ظِهارٍ وقتلٍ: لم يجُزْ عن واحدٍ منهما بلا تعيين؛ لاختلافِهما باختلافِ السبب، بخلاف ما لو حرَّر رقبةً كافِرة: فإنه يصِحُّ عن ظِهار، لا عن قتل؛ لأن الكافرةَ لا تصلُح لكفَّارةِ القتل، بخلاف الظهار، (كما حقَّقناه في الظِّهار من «شرح الكنز»).

قال فيه: «لو أطعَم عن ظِهارَين سِتِّين فقيرًا، كلَّ فقير صاعًا: صحَّ عن ظِهار واحد، وعن إفطارٍ وظهارٍ: صحَّ عنهما؛ لأن في الأوَّل زادَ عن القدرِ الواجب ونقَص عن المَحلِّ، فلا يجوز إلا بقدرِ المَحلِّ؛ لأن النيةَ في الجنسِ الواحد لَغْوٌ، وفي الجِنسَين مُعتبَرةٌ، وكذلك لو أطعَم عشرةَ مساكين عن يَمِينَين، لكلِّ مسكينٍ صاعًا[١]، كما في «البدائع».

أطلقَ[٢] الظِّهارَين، فشمِل ما إذا كان[٣] من امرأةٍ أو امرأتَين.

وهذا في البُرِّ، ولو كان في غيره من تَمْرٍ أو شعير فالمعتبَرُ في الإعطاء صاعان.

ورجَّح في «فتح القدير» قولَ محمد بأنه كما يحتاج إلى نيةِ التعيين عند اختلافِ الجنس، يُحتاج إليها لتمييز بعضِ أشخاصِ ذلك الجنس الواحد، وقد اعتبروا ذلك في العتق، فإنه لو كان عليه كفارتا ظِهارٍ[٤] لامرأتين، فأعتقَ عبدًا

---

(١) أي: فهو على هذا الخلاف.

(٢) أي: صاحب «الكنز».

(٣) أي: الظهاران.

(٤) في النسخ: (ظهارين)، والمثبت من «البحر الرائق».

ناويًا عن إحداهما[١]: صحَّ تعيينُه[٢] مع اتحاد الجنس»[٣].

[الزكاةُ قد تكون مُختلِفةَ الجنس أو مُتَّحِدتَه]

(وأما) التعيين (في الزكاة)، فهي قد تكون مُختلِفةَ الجنس، كما في النِّصابَين من النَّقْد والعُروض، وقد تكون مُتَّحِدتَه، كالنِّصابَين من النَّقدَين ومن العَين والدَّين، كما في «الفتح»[٤].

---

(١) في النسخ: (احدهما)، والمثبت من «البحر الرائق».

(٢) ولم يلغ، وحل له وطؤها، كذا في «البحر الرائق».

(٣) «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب الظهار، فصل في كفارة الظهار (٤/ ١١٩ ـ ١٢٠).

وفي هامش (ع): (فليصِحَّ في الإطعام لثُبوت غرضِه، وهو حِلُّهما معًا. ولو حرر عبدين عن ظهارين، ولم يعين: صح عنهما، ومثله الصيام والإطعام، حتى لو صام أربعة أشهر أو أطعم مائة وعشرين مسكينا: صح عنهما من غير تعيين؛ لأن الجنس متحد، فلا حاجة إلى التعيين. وإن حرر عن ظهارين رقبة، أو صام شهرين: صح عن واحد، وعن ظهار وقتل: لا؛ لاشتراط التعيين في المختلف، هذا إذا لم يكن معينة، كالمؤمنة في كفارة القتل. والأصل أن ما اختلف سببه فهو المختلف، وإلا فهو المتحد. ولو نوى ظُهْرا ونفلا: لم يكن شارعا عند محمد للتنافي، وعند أبي يوسف: يقع عن الفرض لقوته. ولو نوى صوم القضاء والنفل، أو الزكاة والتطوع، أو الحج المنذور والتطوع: ينصرف إلى النفل عند محمد؛ لبطلانها بالتعارض، وعند أبي يوسف: للفرض. ولو نوى عن حجة الإسلام والنفل: فهو لحجة الإسلام اتفاقا. واعلم أن من عليه كفارات أيمان أعتق عن كل واحدة، وأطعم عن أخرى، وكسى عن أخرى، أو أعتق عنها عبدا، ولم يعين: جاز استحسانا، خلافا لزفر؛ نظرا إلى اختلافهما، ونحن نقول: إنها متحدة الجنس، فهو كالصوم، وأما صلاة الظهر ففيه التعيين شرط، ليس باعتبار اختلاف الجنس، بل مراعاة للترتيب الواجب، ولا يمكنه إلا بنية التعيين، كذا في «المحيط»، وهو تفصيل حسن في الصلوات ينبغي حفظه، انتهى).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الزكاة، فصل: ليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة (٢/ ٢٠٧).

ففي المُتَّحِد يَلغُو التعيين، وفي المُختلِف لا بد منه، كما بيَّنه بقوله:

(قالوا: لو عجَّل) ذُو نصابٍ (قبلَ تمام الحول، خمسةَ دراهمَ سُودًا)، نوعٌ من الدراهم يُقابِل البِيضَ، زكاةً (عن مِائتَي درهمٍ سُودٍ، فهلكَتْ السُّودُ) المُعجَّل عنها (قبلَ الحَول، وعنده نصابٌ آخَرُ) غيرُ النصاب الأوَّلِ من جنسِ النقد، سواء كان سُودًا أو بِيضًا، لا ما يَخُصُّ السُّودَ، كما فسَّره به السيِّدُ الحَمَوي، فإن ذلك وَهْمٌ؛ لأنه يُشعِر بأن السُّودَ والبِيضَ من النَّقدَين مختلفٌ، وليس كذلك، بل النقدان مطلقًا من مُتَّحِد الجنس، كما صرَّح به قاضي خان[1] و«فتحُ القدير»، قال قُبيلَ بابِ الزكاة: «إن التعيينَ في الجنس الواحد لَغْوٌ، ومن فُروعه: رجلٌ له ألفُ درهم بِيضٌ وألفٌ سُودٌ فعجَّل خمسةً وعشرين عن البِيض، فهلكت البيضُ قبل تمام الحَوْل، ثم تمَّ الحولُ: فلا زكاةَ عليه في السُّود، ويكون المُخرَج عنها، وكذا لو عجَّل عن السُّود، فهلكت وتمَّ الحولُ على البيض»، ثم قال: «وهذا بناءً على اتحادِ الجنس في النقدَين»[2].

(كان المُعجَّلُ) من الخمسةِ السُّود زكاةً (عن النِّصاب الباقي) من النقدَين، سُودًا أو بِيضًا، فلم يكُنْ التعيينُ في السُّودِ مُفيدًا لكَونِ النِّصابَين من جنس واحد.

«ولو هلكت السُّودُ بعد تمام الحول: كان نصفُ ما عجَّل عمَّا بقِي، وعليه تمامُ زكاةِ ما بقي، وكذا لو أدَّى عن أحدِهما بعد الحَول: كان الأداءُ عنهما»، كما في «الخانية»[3].

وفي رواية «النوادر»: «لا يجوز شيءٌ من المُعجَّل عن الباقي، وعليه زكاته»[4].

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في تعجيل الزكاة (١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

(٢) «فتح القدير»، كتاب الزكاة، فصل: ليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة (٢/ ٢٠٧).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في تعجيل الزكاة (١/ ٢٦٥).

(٤) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في تعجيل الزكاة (١/ ٢٦٥).

قال في «الفتح»: «الظاهر هو الأوَّلُ، ولو كان عليه ألفٌ، فعجَّل عشرين، ثم حال الحولُ، ثم هلك منها ثمانُمائة درهمٍ، وبقِيَ مائتا درهم، فعليه درهمٌ واحد؛ لأنها[1] تَشِيعُ في الكُل، فيكون قد أعطَى عن كُلِّ مائتَين أربعةَ دراهم، وبقي لكلِّ مائتَين درهمٌ. ولو هلكت الثمانُمائة قبل الحول فلا شيء عليه؛ لأنه تبيَّنَ أن لا زكاةَ عليه إلا في مائتين.

ولو كان له ألفُ درهمٍ ومائةُ دينارٍ، فعجَّل عن الدنانير[2] قبل الحول دينارَين ونصفًا، ثم ضاعَت قبل الحول، وحال على الدراهم: جاز ما عجَّل عن الدراهم إذا كانت تُساوِي خمسًا وعشرين، وإلا كمَّلَ. وكذا لو عجَّل خمسةً وعشرين درهمًا عن الدراهم، ثم هلكَت: جاز عن الدنانير بقِيمتِه. وإن لم يهلِكْ أحدُهما حتى حال الحولُ، ثم هلك المالُ الذي عجَّل عنه: كان المُعجَّلُ عن المالين، كما قدَّمنا في الأبيض والأسود[3]، بناءً على أن النقدَين من جنس واحدٍ؛ بدليل ضمِّ أحدِهما إلى الآخَر في تكميل النصاب، بخلاف ما لو كان له خمسٌ من الإبل وأربعون من الغنم، فعجَّل شاةً عن أحدِ الصِّنْفَين، [ثم هلك[4]][5]، وحال الحولُ عن الصنف الآخر: لم يكن المُعجَّلُ زكاةً عن الثاني.

ولا يشبه هذا بالدراهم والدنانير؛ لأنهما جنسٌ واحد، بخلاف السوائم، فالتعيين في الأوَّل لا يُفيد، بخلافه في الثاني، وكذا هما في الدَّين والعَين، فلو كان

---

(١) أي: العشرين، كما في «الفتح».

(٢) في النسخ: (الدينار)، والمثبت من «فتح القدير».

(٣) كذا في النسخ. وفي «الفتح»: (البيض والسود).

(٤) أي: ذلك الصنف.

(٥) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ، ومستدرك من «الفتح».

له دَينٌ وعَينٌ، فلو عجَّل عن العين، فهلكت قبل الحول: جازت عن الدين[١]»، الكل من «الفتح»[٢].

[مطلب: شروطُ تعجيل الزكاة لنِصابٍ أو نُصُبٍ]

ثم اعلم أن تعجيلَ الزكاة لسنَةٍ، أو سنتَين، أو أكثرَ، أو لنُصُبٍ: جائزٌ؛ لأنه أداءٌ بعد انعقادِ سببِ الوجوب، وهو النصاب، لكن شرطُ جوازِ التعجيل لنُصُبٍ ثلاثةٌ:

الأوّلُ: أن يملِكَ النصابَ قبل التعجيل، فلو عجَّل قبل ملكِه، ثم تمَّ الحولُ على النصاب: لا يصِحُّ تعجيلُه؛ لعدمِ انعقادِ السبب حين الأداء.

الثاني: أن لا ينقطِعَ النصابُ في أثناء الحول، فلو عجَّل عن النصاب ثم انقطع، ثم تمَّ الحول على النصاب المُستفاد: لم يصِحَّ تعجيلُه عن المستفاد، ويُعتبَر الحولُ من ابتداء المُستفاد.

والثالث: أن يكون النصابُ كامِلا في آخِر الحول، فلو عجَّل شاةً عن أربعين، وحال الحولُ على تسعةٍ وثلاثين: فلا زكاةَ عليه، حتى إن كان صرَفها للفقير: يكون نفلا، وإن كانت قائمةً في يد الساعِي أو الإمام: أخَذها منه، وإن باعَها الإمامُ لنفسه: ضمِنَها، بخلاف ما لو كان أداؤُها في آخِر السنة: فإنها تقعُ عن الزكاة، وإن انتقصَ النصابُ بأدائِه، كذا في «النهاية».

واعترضَه في «الفتح»، وقال: «الصحيح أنها إذا كانت في يدِ الساعي وقوعُها[٣]

---

(١) وإن هلكت بعده لا يقع عنه.

(٢) انظر: «فتح القدير»، كتاب الزكاة، فصل: ليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة (٢/ ٢٠٧).

(٣) أي: الصحيح وقوعها عن الزكاة إذا كانت في يد الساعي.

عن الزكاة، فلا يَستَرِدُّها»[١]، ويمكن حملُ ما في «النهاية» على ما إذا لم يَكمُل بها النصاب لو استرَدَّها، وأما لو كمُل بها فلا، كما في «الكفاية»[٢].

[مسألة: لو عجَّل خمسةً عن مائتَين]

وفي «شرح الزيادات»: عجَّل خمسةً عن مائتَين، فحال الحولُ وعنده مائةٌ وخمسةٌ وتسعون، ففي القياس: لا تجب الزكاةُ، ويَستَرِدُّ ما أخَذه الساعي، وفي الاستحسان: لا؛ لأن يدَه[٣] في المقبوض كيدِ المالك، ولا يمكنه الاستردادُ قبل الحول؛ لأنه عيَّنها لزكاتِه، واحتمالُ الوجوب قائمٌ، فلو استهلكها الساعي، أو أنفقَها على نفسِه قرضًا: تجب الزكاة، وكذا لو أخذها بعُمالةِ[٤] [نفسِه]، بخلاف ما لو صرَفها للفقراء، أو له[٥] وهو فقير، فإنه لا تجب الزكاةُ حينئذ.

ولو ضاعَتْ منه قبلَ الحَول، ووجَدها بعده: للمالِك أن يَستَرِدَّها، ولا تجب الزكاةُ، كما لو ضاعت من يدِ المالك، فوجَدها بعده.

وإن عجَّل خمسةً عن مائتَين، واستفادَ خمسةً أُخرى، وحال الحولُ على المائتَين: يصير المُؤدَّى زكاةً في الوُجوه كُلِّها.

ولو انتقص من الباقي درهمٌ: لا تجب الزكاةُ[٦]، فيَستَرِدُّها إن كانت قائمة،

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الزكاة، فصل: ليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة (٢/ ٢٠٤).

(٢) «الكفاية» (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٧).

(٣) أي: الساعي.

(٤) في النسخ: (عماله). والمثبت من «شرح الزيادات». والعُمالة، بضمِّ العَين: أُجرة العامل. انظر: «المصباح المنير»، كتاب العين، باب العين مع الميم، (ع م ل)، (ص ٤٣٠).

(٥) أي: لنفسه.

(٦) في الوجوه كلها.

وإن استهلكها: ضمِن. ولو تصدَّق بها الساعي على فقيرٍ، أو له[1] إن كان فقيرًا: لا يضمَن لو وقَع التصدُّقُ قبل الحول، وبعده: يضمَن، علِم بالنقصان أو لم يعلَمْ، خلافًا لهما»[2]، انتهى ملخَّصا.

[مسألة: قضاءُ صومِ يومَين من رمضانَ واحدٍ أو رمضانَين]

ثم ذكر مسألةً استطرادية، مَحلُّها ما تقدَّم، فقال:

(وفي «فتح القدير» من الصوم[3]: ولو وجَب عليه قضاءُ يومَين من رمضانَ واحدٍ، فالأَولى أن يقول: أوَّلُ يومٍ وجَب عليه قضاؤُه من هذا الرمضان، وإن لم يُعيِّنْ: جاز)؛ لاتِّحاد السبب، **(وكذا)** الحكمُ **(لو كان)** عليه قضاءُ يومَين **(من رَمضانَين)**، **فالأَولى أن يَنوِيَ أوَّلَ يومٍ وجَب عليه قضاؤُه، وإن لم يُعيِّن على أنه من رمضانَ سنةِ كذا: جاز (على) القول (المُختار)**[4].

قيل: هذا مخالفٌ لما تقدَّم، حيث أوجَب التعيين لاختلافِ الجنس.

وأجاب المُحشِّي السيِّدُ بأنه «لم ينتفِ التعيين؛ لأنه حاصلٌ بقوله: أوَّلُ يومٍ وجَب عليَّ قضاؤُه؛ لانصرافِه إلى اليوم الذي عليه من رمضانَ الأوَّل»[5]، انتهى.

وهذا لا يدفَعُ المُخالفة؛ لأن[6] غايةَ ما ظهَر من كلامه أَوْلَوِيَّةُ هذا التعيين، لا

---

(١) أي: لنفسه.

(٢) انظر: «شرح الزيادات»، كتاب الزكاة، باب تعجيل الزكاة (١/ ٢٥١ـ ٢٥٩).

(٣) قوله: (من الصوم)، في (م) فقط.

(٤) «فتح القدير»، كتاب الصوم (٢/ ٣١٢).

(٥) «غمز العيون» (١/ ١١٥).

(٦) في (م): (لأنها)، وفي بقية النسخ: (لأنه)، ولعل الصواب ما أثبت.

وجوبُه، والمذكور فيما سبَق وجوبُه، ولا مَدْفَع له إلا الحملُ على اختلاف الرِّوايتَين، ففي المختار أنه غيرُ واجبٍ، وعلى غيرِه واجبٌ.

والحاصل أن ما تقدم صحَّحه الزَّيلَعِيُّ[١] وقاضي خان في كتاب الصلاة[٢]، وما هنا صحَّحه صاحبُ «البزَّازية»[٣] وقاضي خان في كتاب الصوم[٤]، وقد تقدَّم.

(حتى لو نوَى) مَن وجب عليه قضاءُ يومَين من رمضانَين (القضاءَ، لا غير)، بأن لم يُعيِّنْ، ولم يقُلْ: أوَّلُ يوم وجب عليه قضاؤُه: (جاز) على هذا القول المختار.

وبما قررناه من أنه مُفرَّعٌ على الأخير هو ظاهرُ كلامه، ولأن ما فُرِّع على المُشبَّه يصِحُّ تفريعُه على المُشبَّه به؛ لأن ظاهر معنى التشبيه، أي: تشبيه قضاء يومَين من رمضانَين بقضاءِ يومَين من رمضان في عدم وجوب التعيين، وفي الأَوْلَوِية المذكورة، فالمُفرَّع على أيِّهما كان يصِحُّ أن يكون المُفرَّعَ على الآخَر، فسقَط ما قيل: «إن هذا تفريع على قوله: ولو وجب، يعني: لو كان عليه يومان من رمضانَ واحدٍ، ونوى القضاءَ، لا غير: جاز؛ إذ لا يلزم من تشبيه يومَين من رمضانَين بيومَين من رمضانَ في كون النيةِ نيةَ «أوَّلِ يومٍ وجَب عليَّ قضاؤُه»؛ تشبيهًا بها في الاكتفاء بنيةِ القضاء، لا غير، فلا يَرِدُ أن ما قال في «الفتح» مخالفٌ لما تقدم»[٥]، انتهى.

ولا يخفى أن هذا خلافُ المُتبادِر من عبارته، ويُشبِه أن تكون هذه المسألةُ على

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الخنثى، مسائل شتى (٦/ ٢٢٠).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٢).

(٣) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصوم، آخر الفصل الثاني في النية (٤/ ٩٧).

(٤) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠١-٢٠٢).

(٥) انظر: «غمز العيون» (١/ ١١٥).

هذا القول مُستثناةً من وجوب التعيين عند اختلافِ الجنس؛ إذ لا شكَّ أن السبب في الرمضانَين مختلفٌ، ويقرُب منها ما جعَله تَوْطِئةً لها، وهي قولُه:

(ولو وجبَت عليه)، أي: مَن عليه قضاءُ يومَين من رمضانَ أو رمضانَين، (كفّارةُ فِطرٍ)، وهو فقيرٌ، «خانية»[1]، (فصام إحدى وسِتِّين يومًا عن القضاء والكفَّارة، ولم يُعيِّنْ يومَ القضاء: جاز).

وفي تصويره إشكالٌ؛ لأنه يفتقِر إلى النية لكلِّ يوم، فإذا كان الواقعُ كلَّ يوم بنية القضاء والكفَّارة فإنما يصِحُّ بالترجيح، على ما عُرف، فيما إذا نوَى القضاءَ وكفَّارة الظِّهار أنه يقعُ عن القضاء عندهما، خلافًا لمحمد، فإنه حقُّ الله تعالى، فيَترَجَّح على ما يتوصَّل[2] إلى حقِّ نفسه، وهو كفَّارةُ الظِّهار، وكذا هنا يترجَّح القضاء، فيقع اليومُ الأوَّلُ عنه، وما بعدَه عن الكفارة لعدم بقاءِ القضاء عليه، فيَلغُو جَمْعُه مع الكفَّارة، وهذا إذا نوى عنهما في اليوم الأوَّل، ولو في الأَخير فقط: تعيَّنَ القضاء؛ إذ لم يَبْقَ عليه كفَّارة، فيَلغُو كذلك. ولو وقع ذلك في أثناء المُدَّة: تعيَّن ما نواه للقضاء، وبطَل ما قبله؛ لانقطاع التَّتَابُع المشروط في الكفارة.

فظهر منه أن تعيينَ النية للقضاء موجودةٌ[3] تقديرًا، فلا يَرِدُ عليه أن هذا مُخالِفٌ لما مرَّ أنه لا بد في الأجناس المختلفة من التعيين، ويدل على وجودِها تقديرًا ما قال قاضي خان: «وصار كأنه نوَى القضاءَ في اليوم الأوَّل، وستِّين يوما عن الكفارة»[4].

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٢) كذا في النسخ، ولعل الصواب: (يتوصل به).

(٣) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (موجود).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠٢).

[مسألة: عجَّل الزكاةَ عن أحدِ المالَين، فاستُحِقَّ ما عجَّل عنه]

(وفي «الخانية»: لو عجَّل الزكاةَ عن أحدِ المالَين)، السُّود أو البِيض، على ما صرَّح به في «الخانية»[(١)]، فلا معنى لتفسيرِهما بمُختلِف الجنس[(٢)] بناءً على أنهما جنسان، وهو خلافُ ما صرَّح به صاحبُ «الخانية»[(٣)] و«فتح القدير»[(٤)].

(فاستُحِقَّ ما عجَّل عنه) من البِيض أو السُّود (قبل تمامِ الحَول: لم يكُنْ المُعجَّل)، من السُّود مثلا، (عن الباقي)، أي: البِيض، أو بالعكس.

وأما لو لم يُستَحَقَّ ما عجَّل عنه، بل استُحِقَّ الآخَرُ: فلا ريب يكونُ عنه، ولا يكون عن الآخر، ويكونان كالمُختلِفَين؛ لانتهاض العِلَّة المذكورة، وهي كونُه لم يملِكْ المُعجَّل.

وأما إذا كان المُستحَقُّ غيرَ مُعيَّن، كعشرين مثقالا من أربعين من الذهب: فلا ريبَ أن المُعجَّل يكون عن الباقي.

(وكذا) الحكمُ (لو عجَّل) عن أحدِ المالَين (بعد الحول، فاستُحِقَّ) ما عجَّل عنه: لم يكن المُعجَّل عن الباقي؛ (لأن في الاستحقاق) ظهَر أنه (عجَّل عما لم يكن ملكه، فبطَل التعجيل)[(٥)].

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاةن، فصل في تعجيل الزكاة (١/ ٢٦٥).

(٢) كما فعل الحموي. انظر: «غمز العيون» (١/ ١١٦).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان» (١/ ٢٦٥).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الزكاة، فصل: ليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة (٢/ ٢٠٧). فقد جعلا السود والبيض جنسا واحدا.

(٥) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في تعجيل الزكاة (١/ ٢٦٥).

فإن قيل: إن المعجَّل يصير ملكَه بالضمان، فالجوابُ: أن ملكَه لم يظهر وقتَ تعجيلِه، وإنما ظهَر بعد الضمان بطريق الاستناد، فلا يكفي عن الباقي.

وبهذا ظهر الفرقُ بين استحقاق المُعجَّل عنه وهلاكِه[1]، ففي الهلاكِ: يكون المُعجَّلُ عن الباقي في مُتَّحِد الجنس، كما تقدَّم، وفي الاستحقاق: لا يكون عن الباقي، إلا في صُورة، وهو استحقاقُ أحدِ النِّصيبَين لا بعينِه من مُتَّحِد الجنس.

فظهر أن لا تدافُعَ بين ما في «الخانية» وبين ما ذكَره آنِفًا بقوله: «ولو عجل خمسَةً سُودًا... إلخ».

[مسألة: عجَّل الزكاةَ عن الحَوَامل وعمَّا في بُطونِها]

(وفيها)، أي: «الخانية»، (لو كان له خمسٌ من الإبل الحَوَامل)، أي: الحُبَالَى، (فعجَّل شاتَين عنها وعما في بُطُونها، ثم نتَجَت خمسًا قبل الحول: أجزَأَه عما عجَّل) عن العشرة، (وإن عجَّل) شاتَين[2] (عما تحمِل في السَّنَة الثانية: لا يجوز)[3].

وفي «الفتح»: «وقد يقال: ليس في هذا أكثرُ من كونِه عينَ المدفوع عنه، ولو كان المدفوعُ عنه في يدِه، فأخرَج عنه عينًا قدرَ زكاتِه، وعنده من جنسِه غيرُه: لا يضُرُّ، ويَلغُو تعيينُه، فكذا هذا؛ إذ لا فرقَ سوى أن المُخرَجَ عنه معدومٌ في الحال، وذلك لا يمنع الجواز؛ لأن جواز التعجيل لنُصُبٍ ليست في مِلكِه

---

(١) أي: هلاك المعجل عنه.

(٢) في (خ) و(ح) هنا: (عنها، أي: الخمس، وعما تحمل في السنة الثانية... الخ). والمثبت موافق لما في «فتاوى قاضي خان».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الزكاة، فصل في تعجيل الزكاة (١/ ٢٦٤).

يستلزم جوازه، والمَلزومُ ثابتٌ، فكذا الإجزاء[1]»[2]، انتهى.

وأجاب المُصنِّف عنه في «البحر» بأن «جوازَ التعجيل لنُصُبٍ بعد ملكِ نصابٍ واحدٍ مُقيَّدٌ بما إذا ملَك ما عجَّل عنه في سنة التعجيل، فلو كان عنده مائتا درهم، فعجَّل زكاةَ ألفٍ، فإن استفاد مالا أو ربح حتى صارت ألفًا، ثم تمَّ الحولُ وعنده ألفٌ: فإنه يجوز التعجيلُ وسقط عنه زكاةُ الألف، وإن تمَّ الحول ولم يَستفِدْ شيئًا، ثم استفاد: فالمُعجَّل لا يُجزِئ عن زكاته، فإذا تمَّ الحول من حين الاستفادة: كان عليه أن يُزكِّيَ المستفادَ، صرح به في «المبسوط». وبهذا ظهَر نفيُ الجواز في عبارة «الخانية»، والمرادُ به نفيُ الجواز عمَّا تحمِله في السنة الثانية، لا مطلقًا؛ لظُهور أنه نع عما في ملكِه من الإبل»[3].

[الواجبات كالفرائض في اشتراط التعيين]

(هذا) المذكورُ من أوَّل البحث إلى هنا حكمُ التعيين (في الفرائض، و)كذا شرطُ التعيين (في الواجِباتِ، كالمَنذُور والوِتْر على قولِ الإمام) أبي حنيفة، وفي رواية عنه أنه فرضٌ، أي: عمَلا، لا عِلْمًا، وعندهما: سُنَّة، فلا بد من تعيينِه عنده لوجوبِه، ولا يكفي فيه مطلقُ النية. وفي «العيني» أن الأصحَّ أنه يكفِي في الوِتر مُطلَقُ النية[4]، وهو مُخالِفٌ لما ذكره، وتصحيحُه غريبٌ.

---

(1) كذا في النسخ. وفي «فتح القدير»: (فكذا الآخر).

(2) «فتح القدير»، كتاب الزكاة، فصل: ليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة (٢/ ٢٠٧).

(3) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الزكاة، زكاة الحملان والفصلان والعجاجيل (٢/ ٢٤١).

(4) انظر: «رمز الحقائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٣٥). وفي هامش (خ): (قوله: وهو مخالف... الخ. حمل العلامة كلام العيني على أن المراد أنه يكفي فيه مطلق النية، أي: لا يعيِّنه بصفة الوجوب، ولا بصفة السنية، بل ينوي الوتر المطلق عن ذلك. فرجع للمشهور، وأقره أبو السعود ووالده، فاندفع ما قاله الشارح تبعا للحموي).

(وصلاةِ العِيدَين على الصحيح) أنها واجِبةٌ، وفي روايةٍ عنه أنها سُنَّة، (ورَكْعتَي الطوافِ على) القول (المُختار)، وقيل: إنها سُنَّة، وكذا ركعتا الكُسُوف على خلافِ الصحيح، والصحيح سُنيَّتُها.

(ويَنْوي الوِتْرَ)، أي: صلاتَه فقط، (لا الوِتْرَ الواجِبَ)، ولا الفرضَ، ولا السُّنَّة، (للاختلافِ فيه)، وإنما خصَّ النفيَ بالوجوب لرُجْحَان ذلك فيه واشتهارِه.

و«قد يقال: لم لا يجوزُ أن ينوي الوترَ الواجبَ مَن اعتقدَ ذلك فيه تقليدًا للراجح عند أبي حنيفة، فتكون النيةُ على طِبْقِ الاعتقاد؟»، «حموي»[١]. وسبقَه إليه[٢] شارحُ «مُنيةِ المُصلِّي» الحلَبي[٣].

[النية في صلاة الجنازة]

(وفي صلاة الجنازة يَنْوي الصلاةَ والدُّعاءَ للميِّت)؛ «لأنه الواجبُ عليه، فيجب تعيينُه والإخلاصُ فيه»، «زيلعي»[٤]. ولو لم يعلَمْ: أذَكَرًا أو أُنثى، ينوي الصلاةَ على مَن يُصلِّي عليه الإمام.

[لا يلزم التعيينُ في سجود التلاوة]

(ولا يلزم التعيينُ في سُجود التلاوة لأيِّ سجدةٍ تَلاها)، سواء كان بتكرُّرِ آيةٍ واحدةٍ أو بتِلاوة آياتِ السُّجود، والقياسُ يقتضي التعيينَ في تلاوة آياتِ السجود، إلا أن السببَ واحدٌ، وهو التلاوةُ في الكلِّ، وإن اختلفت الأفرادُ.

---

(١) «غمز العيون» (١/ ١١٧).

(٢) في (ح) و(ب): (ونظيره في).

(٣) لم أجده في مظانه من «غنية المتملي».

(٤) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ١٠٠).

[النَّوافِل تصِحُّ بمُطلَق النية]

(وأما النوافل) التي هي أعمُّ من السُّنَن، لكنَّه قُوبِل بها فتكون غيرَها، (فاتَّفق أصحابُنا على أنها تصِحُّ بمُطلَق النية)، ولا تحتاج إلى التعيين؛ لأن اسمَ الصلاة ينصرِف إلى النفل، لأنه الأدْنى[1] منزلةً، فيَتعيَّن.

[السُّنَنُ الرَّوَاتب تصِحُّ بمُطلَق النية، ولا يُشترط فيها تعيينُ السُّنِّيَة]

(وأما السُّنَنُ الرَّوَاتب)، يعني: المُؤكَّدة، (فاختلفوا في اشتراط تعيينِها بسُنِّيَتِها، والصحيحُ المُعتمَدُ عدمُ الاشتراط)، ومَن قال بالاشتراط يقول: لا بد من إضافتِها إلى ما هي له، كسُنَّةِ الظُّهر التي قبلَها أو بعدَها مثلا، (و)الصحيحُ المُعتمَد (أنَّها)، أي: السُّنَنَ الرَّوَاتِب، (تصِحُّ بنِيَّةِ النفل وبمُطلَقِ النية).

[فرع: صلَّى ركعتَين على ظنِّ بقاءِ الليل، فتبيَّنَ أنها كانت بعد طُلوع الفجر]

(وتفرَّعَ عليه)، أي: على عدمِ اشتراطِ التعيين فيها، (أنه لو صلَّى ركعتَين على ظنِّ أنه تهجُّدٌ بظَنِّ بقاءِ الليل، فتبيَّنَ أنها)، أي: تلك الصلاة، (كانت بعد طُلوع الفجر: كانت الصلاةُ) المذكورُ نائبةً (عن السُّنَّة)، أي: سُنَّة الفجر مع كونِها أقوى المُؤكَّدات، (على) القول (الصحيح)؛ لأن السُّنَّة تطوُّعٌ، فتتأدَّى بنِيَّة التطوُّع، «تجنيس»[2].

ورجَّح في «الخانية»[3] و«الخلاصة»[4] خلافَه. وفي «المزيد» أن «الأصحَّ

---

(١) في (خ) و(م): (أدنى).

(٢) «التجنيس والمزيد»، كتاب الصلاة، باب النوافل (٢/ ١٠٤ـ١٠٥).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، فصل في نية التراويح (١/ ٢٣٦).

(٤) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها، جنس في السنن (١/ ٦١). وذكر أنها تنوب عن سنة الفجر في رواية، قال: «وبه يفتى».

أنهما لا[1] ينُوبان عن سُنَّة الفجر، كما إذا صلى الظهرَ سِتًّا وقعَد على رأس الرابعة في الصحيح من الجواب؛ لأن السُّنَّة ما واظَبَ عليه النبيُّ ﷺ، ومواظَبتُه كانت بتحريمةٍ مُبتدَأة»[2].

«لا يقال: قد يُفرَّقُ بينهما بكراهة التطوُّع بعد الفجر، بخلاف بعد الظهر؛ لأنا نقول: ذالك في القَصْدِيِّ[3]، وأما في غيره، كما هنا، فلا يُكره. وقيل: على ما صحَّحه[4] يُشترَط أن يكون ابتداءُ الشُّروع بعد طلوع الفجر»، «حموي»[5].

(فلا يُصلِّيهما)، أي: ركعتَي الفجر، (بعده)، أي: بعد طُلوع الفجر؛ (للكراهة)، أي: كراهة التنفُّل بعد الفجر بأكثرَ من سُنَّتِه.

(وأما مَن قال[6]: إذا صلَّى ركعةً قبلَ الطُّلوع، وركعةً أُخرى بعده: كانَتا عن السُّنَّة، فبعيدٌ) عن الصواب؛ (لأن السُّنَّة لا بد من الشروع فيها في الوقت) بتحريمةٍ مُبتدَأة أوَّلا على المُختار، (ولم يوجَد) ذلك. وهل يقطعُها حيث لم تقَعَا عن السُّنَّة؟ قال الكمال: «الأَولى أن يُتِمَّها ركعتَين[7]؛ لأنه لم يتنفَّل بأكثرَ من ركعتَي الفجر قصدًا».

---

(١) قوله: (لا)، ليس في المطبوع من «التجنيس والمزيد»، والصواب إثباته.

(٢) «التجنيس والمزيد»، كتاب الصلاة، باب النوافل (٢/١٠٦ـ١٠٧).

(٣) أي: التطوع القصدي.

(٤) أي: مصنف «الأشباه».

(٥) «غمز العيون» (١/١١٨).

(٦) في (خ) و(م) وهامش (ع) هنا زيادة قوله: (كصاحب «المزيد» في باب السهو). ولم أجده في باب سجود السهو من «التجنيس والمزيد».

(٧) ثم يصلي ركعتي الفجر.

ولا يَعكِر على ما قاله المُصنِّف ما في «مُتفرِّقاتِ» شمسِ الأئمَّة الحَلواني في رجلٍ صلَّى أربعَ ركعاتٍ في الليل، فتبيَّنَ أن الركعتَين الأخِيرتَين بعدَ طلوع الفجر: تُحتسبانِ عن رَكعتَي الفجر عندهما، وهو إحدَى الروايتَين عن أبي حنيفة، وبه يُفتَى، وقيل: لا تنوبُ عنها؛ لأن السُّنَّة تُؤدَّى بتحريمةٍ مُبتدَأة»[1]، انتهى؛ لأن قولَه: السُّنَّة لا بد فيها من الشُّروع في الوقت، أعمُّ من أن تكون بتحريمةٍ مُبتدَأةٍ أو لا، لكن يُنافيه ما سيأتي، حيث قيَّد بالمُبتدَأة.

وقال البيري نقلا عن «المعراج»: «اختلف المشايخُ في هذه المسألة، فبعضُهم جعل الأصحَّ الإجزاءَ، وبعضُهم جعل الأصحَّ عدمَ الإجزاء»[2]، واعتمده[3] في «التنوير»[4].

[فرع: قام الإمام إلى الخامسة في الظهر، يضم سادسة، ولا تكونان عن سنة الظهر]

(وقالوا: لو قام الإمامُ إلى الخامِسة في الظُّهْر سَهْوًا) أو عَمْدًا، كما في «شرح العارِف»[5]، فإن كان قبلَ ما قعَد القَعْدةَ الأَخيرة: عادَ ما لم يسجُدْ لها، ويسجُد للسَّهْو، وإن سجَد لها: بطَل فرضُه وصارَتْ نفلا، وإن كان (بعد ما قعَد) القَعْدةَ (الأَخيرة)، فإن لم يسجُد للخامسة: عادَ لها، وإن سجَد لها وقد تمَّ فرضُه بالقُعود: (فإنه يَضُمُّ سادِسةً، وتكون الركعتانِ نفلا، ولا تكونان عن سُنَّة الظُّهر) بعدها (على الصحيح)

---

(١) نقله عن «الخلاصة» و«التجنيس» في «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل، الصلاة المسنونة كل يوم (٢/ ٥٢). وهذا جواب عما أورده البيري على المصنف.

(٢) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ٩٢).

(٣) أي: عدم الإجزاء.

(٤) انظر: «تنوير الأبصار» مع «الدر المختار»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (ص ٩١).

(٥) انظر: «كشف الخطائر» (ل/ ١٥٣/ ب).

عند الإمام أبي حنيفة، وعندهما: يكونان لها، كما قاله السرخسي وغيره[١].

(ولا يدلُّ) عدمُ كونِها عن السُّنَّة (على اشتراطِ التعيين) في السُّنَّة؛ (لأن عدم الإجزاء لكون السُّنَّة لم تُشرَع إلا بتحريمةٍ مُبتدأة)، وفيه: أن المُصرَّح به خلافُه، كما نقلناه عن «المتفرِّقات»، (ولم يوجد ذلك)، لا لاشتراطِ التعيين.

[المُعتمَد في التراويح أنها تتأدَّى بمطلق النية، كالسُّنَن الرَّواتِب]

(واختلف التصحيحُ في التراويح، هل يقع تراويحَ بمُطلق النية، أو لا بد من التعيين) بنيَّة التراويح؟

(فصحَّح قاضي خان الاشتراطَ)[٢]، أي: اشتراطَ التعيين، وكذا في «البزازية»، قال: «فإن نوى مُطلَقَ الصلاة أو نفلا فالصحيحُ أنه لا يجوز؛ لأنه سُنَّةٌ مخصوصة، فيُراعِي وصفَه الخاصَّ للخُروج عن العُهْدة، وأكثرُ المُتأخِّرين على أن السُّنَن والتراويح تتأدَّى بمُطلَق النية»[٣]، انتهى.

---

(١) في هامش (ع): (في «شرح الدرر» للشيخ إسماعيل النابلسي: اختلف المشايخ في هاتين الركعتين، هل تنوبان عن السنة أو لا؟ ولم يذكر محمد في هذا الفصل شيئا. قال بعضهم: تنوبان، وقيل: هذا قولُهما، وقيل: لا تنوبان، وقيل: هذا قوله. واختلف في تخريج قوله، فقيل: لأن المشروع صلاة كاملة على وجه السنة، فلا تتأدى بالنقص، وفي هذا نقصان؛ لأنه شرع فيها من غير تحريم مقصود، وقيل: لأن السنة عبارة عن طريقة رسول الله ﷺ، ولا يظن به أنه كان يصلي ركعتين من غير قصد، وكذا صححه في «الهداية» و«غرر الأذكار» و«شرح ابن ملك»، وعبر في «النهاية» و«الكافي» و«الرقائق» و«البرجندي» بالأصح، وفي «الفتح» بالمختار، مقتصرين على نيابتهما، وكذلك صدر الشريعة في «شرحه» و«النقاية» مع جزمه بذلك من غير تصحيح، قال البرجندي: وقع التقييد بالظهر اتفاقي، وإلا فالعشاء كذلك، انتهى).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، فصل في نية التراويح (١/ ٢٣٦).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في التراويح (٤/ ٢٩).

(والمُعتمَد خلافُه، كما) أن المُعتمَد (في السُّنَن الرواتب) خلافه، إلا أن قاضي خان لم يُصحِّح الاشتراطَ المذكور في السُّنَن الرواتب؛ لأنه قال: «وإن نوَى الصلاةَ أو التطوُّعَ - يعني: في التراويح - اختلف المشايخُ فيه حسبَ اختلافهم في السُّنَن المكتوبات. قال بعضُهم: يجوز أداءُ السُّنَن بنيَّةِ الصلاة، وقال بعضُهم: لا يجوز، وهو الصحيح»[١]، انتهى، فلو لم يفصِلْها عن السُّنَن الرَّوَاتب لكان أولى.

[فرعٌ: صلَّى أربعًا بعد جُمعة شكَّ في صحتِها، ناوِيًا آخِرَ ظُهرٍ عليه]

(ونفرَّع أيضًا)، كما تفرَّع ما سبَق، (على اشتراط التعيينِ للسُّنَن الرَّوَاتب وعدمِه)، أي: عدم الاشتراط، (مسألةٌ أُخرى، وهي: لو صلَّى بعد الجمعة أربعًا في موضع يَشُكُّ في صِحَّة الجُمعة) شكًّا ناشِئًا عن القول بعدمِ جوازِ تعدُّد الجمعة في مصرٍ واحد، أو عن الخلافِ في تفسير المِصر (ناوِيًا آخِرَ ظُهرٍ عليه أو أوَّلَه، أدركَ وقتَه ولم يُؤدِّه بعدُ).

اختلفوا في نيَّة الأربعة التي تُصلَّى بعد الجُمعة احتياطا[٢]، فقيل: ينوي السُّنَّة،

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، فصل في نية التراويح (١/ ٢٣٦).

(٢) في هامش (ع): (قال في «البحر»: الأربع التي تصلى بعد الجمعة، وينوى بها آخر ظهر عليه: لا أصل لها في المذهب، ومن اختارها من المتأخرين بناء على الشك في صحة الجمعة بناه على عدم جواز تعددها في مصر واحد في مسجدين فأكثر، وهو خلاف المذهب، فلا ينبغي الإفتاء بها في زماننا؛ لما أنهم تطرقوا منها إلى التكاسل في الجمعة، بل ربما وقع عندهم أن الجمعة ليست فرضا وأن الظهر كاف، انتهى. والحاصل أنه لم ينقل عن إمامنا الأعظم ولا عن تلامذته الأمر بها، بل إنما أمر بها بعض علماء مرو، كما صرح به في «القنية»، انتهى نوح أفندي. وفيه ما قاله الشيخ إبراهيم الحلبي من أن الاحتياط الإتيان بها؛ لأن كون الصحيح أن التعدد للتقوى لا يمنع شرعية الاحتياط للتقوى، انتهى. ففيه: إنما هذا للعارف في كلامهم لا لغيره من الجاهل، فإن الشك في الحكم الصحيح للفتوى ليس من التقوى، انتهى).

وقيل: ينوي ظُهرَ يومِه، وقيل: ينوي آخِرَ ظُهرٍ عليه، واستُحسِن ذلك؛ لأنه إن لم تصِحَّ الجُمعة كانت عن ظُهر اليوم، وإلا فعن الظُّهر الفائت إن وُجِد، وإلا فنفلٌ، بخلاف الأوَّلَين. وقيل: الأحوطُ أن ينويَ آخِر ظُهرٍ أدركَ وقتَه ولم يُصلِّه بعدُ، كما في «حاوي المنية». ووجهُ كونِه أحوطَ، على ما استُفيد منه ومن غيره، أن لفظ «عليه» في: آخِرَ ظُهرٍ عليه، يقتضي الوجوبَ، والصلاةُ إنما تجب آخِرَ الوقت؛ إذ المُعتبَر في السببيَّة عندنا آخِرُ الوقت، فيلزَم حينئذ أن لا يَنوِيَ ظهرَ اليوم إن لم تصِحَّ الجمعة، وأن يكون ظُهرًا فائتًا إن صحَّت وكان عليه ظهرٌ فائِتٌ، وإلا فيكون نفلا.

ففي عبارةِ المُصنِّف، لو ترك لفظَ «عليه»: لكانَ أَولى، مع أن أوَّلَ ظُهر أدركَ وقتَه إنما يكون بنِيَّة ظُهرِ اليوم، لا غير.

(ثم تبيَّنَ صحةُ الجُمعة، فعلى الصحيح المُعتمَد) من القول بعدمِ اشتراط التعيين في السُّنَّة، **(تنوب عن سُنَّة الجمعة)**، فلو لم يُصلِّ أربعًا بعد الجمعة بنِيَّةِ السُّنَّة، وصلَّى هذه بنِيَّة آخِرِ ظُهرٍ: كانت نائِبةً عن السُّنَّة، **(حيث لم يكُنْ)** عليه **(ظهرٌ فائِتٌ)**، «واستُحسِن فيها ضمُّ السُّورة في كلِّها؛ لأنها إن كانت عن ظُهرِ اليوم أو الظُّهرِ الفائت لا يَضُرُّ ضمُّها، وإن كانت نفلا فلا بد منها»، «شرح المُنْية»[1].

(وعلى القولِ الآخَر)، أي: اشتراطِ التعيين في السُّنَّة، **(لا تَنُوبُ عنها، كما في «فتح القدير»[2])**، وليس في كلامه: «أو أوَّلَه».

(وهو)، أي: كونُها عن السُّنَّة، **(أيضًا)**، كما يتفرَّع على عدم اشتراطِ التعيين، **(يَتفرَّع على أن الصلاةَ إذا بطَلَ وصفُها لا يبطُل أصلُها)**، فعلى تقدير صحةِ الجُمُعة وعدمِ الفائت هنا بطَل وصفُ الفَرْضِيَّة، ولم يبطُلْ أصلُ الصلاة، حتى كانت عن السُّنَّة.

---

(١) انظر: «غنية المتملي»، فصل في صلاة الجمعة (ص ٥٥٢).

(٢) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٧).

«قيل: ينبغي أن يُلحَقَ بهذا: من شرَع مع إمامٍ ناوِيًا الظُّهر، ففسَد ظهرُ إمامِه، بأن سهَا عن القَعْدَة الأخيرة، وقيَّد الخامِسة بسَجْدة، فسَد فرضُه وفرضُ القوم، ولم يكُنْ المأمومُ صلَّى سُنَّةَ الظُّهر قبلَه: تَنوبُ هذه الأربعُ عن سُنَّةِ الظُّهر، ولم أرَه لأئمَّتِنا»، «حمَوي»[١].

[مَذاهِبُ أئمَّتِنا الثلاثة في بُطلان الأصل إذا بطَل الوصفُ]

(وهو)، أي: القولُ بعدمِ بُطلانِ الوَصْف إذا بطَل الأصلُ[٢]، (قولُ أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافًا لمُحمَّد)، وهو أن المنقولَ عن محمد، كما في «شرح المَجمَع المَلَكي» نقلاعن «الظهيرية» أن بطلانَ الأصل[٣] إذا بطَل وصفُ الفَرْضِية بعدما انعقَدت تحريمةُ الصلاة عن الفرضية. وأما إذا بطل وصفُ الفرضية بمُجرَّد النِّيَّة، كما في ما نحن فيه: بطل أصلُ الصلاة، فلم يثبُت عنه، فمذهبُه ثمَّة لا يجري على الحكم هنا.

وقال ظهير الدين: سمعتُ والِدي يقول: ليس هذا مذهبًا لمحمد في جميع المواضع، بل فيما إذا لم يَتمكَّنْ من إخراج نفسِه عن العُهدة بالمُضِيِّ في تلك الصلاة، حتى قال محمد: لو صلَّى ركعةً من الظهر، ثم أُقيمت، ثم إنه أضافَ إليها ركعةً أخرى، ثم قطَع، ثم شرَع مع الإمام إحرازًا للنفل: فإنه يَتمكَّن من التفصِّي عن العُهدة بالمُضِيِّ فيها، بخلاف الصُّورتَين المذكورتَين، وهما لو تذكَّر فائتةً أو طلَعت الشمسُ بعد ركعةٍ من الفجر[٤]، انتهى.

---

(١) «غمز العيون» (١/ ١١٩).

(٢) كذا في النسخ. وفي هامش (خ): (قوله: بعدم بطلان الوصف... الخ. فيها قلبٌ، وصوابُه: «بعدم بطلان الأصل إذا بطل الوصف»، كما هو ظاهر، انتهى).

(٣) أي: إنما يكون.

(٤) انظر: «غمز العيون» (١/ ١١٩).

وهذا، أي: ما ذكر من مذهب محمد، في الصلاة. وأما في الحج، فلا، كما ذكره المصنف في باب الحج عن الغير[١].

(فينبغي أن يقال فيها)، أي: في هذه الصلاة التي بطَل فرضِيَّتُها، (أنها تكون مُجزِيَةً عن السُّنَّة)، أي: سُنَّةِ الجُمعة، (إلا على قولِ محمد)؛ لبُطلانِ أصلِها عنده[٢].

[الصِّياماتُ المسنونة كالصَّلَوات المسنونة في عدم اشتراطِ التعيين]

(وينبغي أن يُلحَق الصِّياماتُ المَسنُونة بالصلاة المَسنُونة)، فتصِحُّ بمُطلَق النية، (ولا يُشتَرط لها التعيينُ، ولم أرَ مَن نبَّه عليه).

قيل: إن أرادَ بالصياماتِ المسنونةِ السُّنَن المُؤكَّدة: فلم يُعْهَد في الصيام تلك، وإن أراد النفلَ: فقد نبَّه عليه قاضي خان، حيث قال: «ولو نوى قضاءَ رمضانَ والتطوُّعَ، فعن محمد: يقعُ عن التطوُّع؛ لأن النِّيَّتَين قد تدافَعَتا، فبقِي مُطلَقُ النية، فيقعُ عن التطوُّع»[٣]، انتهى.

[تكميلٌ لمَباحِث النفل]

(تكميلٌ) لمباحث النفل:

[السُّنَنُ الرَّوَاتب اثنتا عَشْرة ركعة في اليوم والليلة]

(السُّنَنُ الرَّوَاتِب)، التي لا خلافَ في سُنيَّتِها على الأصحِّ، (في كلِّ اليوم والليلة)، أي: مجموعِهما، (اثنتا عشرة ركعة):

---

(١) من «البحر الرائق».

(٢) من قوله: (فينبغي)، إلى قوله: (أصلها عنده)، ليس في شيء من النسخ، وإنما في هامش (ع). لكنه مثبت في متن «الأشباه» في «غمز العيون».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠١).

(ركعتانِ) منها (قبل) صلاةِ (الفجر)، وهاتان الركعتان قد اختَصَّتا من بينِ سائرِ السُّنَن بالتأكيد والترغيب والترهيب، فلذا قيل بوُجوبِهما، ولذا لا تجوز صلاتُهما قاعدًا أو راكِبا من غير عُذْر، وإن صحَّت، بخلاف سائرِ السُّنَن، حتى التراويح على الصحيح المُختار، وإن كُرِهت مع القُدرة على القيام[١].

(وأربعٌ) منها (قبل الظُّهر) بتسليمةٍ واحدة، «فلو أدَّاها بتسليمتَين لا يكون مُعتَدًّا بها[٢]»، «درر»[٣].

(وركعتان) منها (بعدها)، أي: صلاة الظهر.

(وركعتان) منها (بعد المَغْرب).

(وركعتان) منها (بعد العِشاء)، فتمَّت اثنتَي[٤] عشرة ركعة.

وأما الوِتْر على قولهما، فقد خرج بما قيَّدنا به السُّنَن الرَّوَاتب من قولنا: التي لا خلافَ في سُنيَّتها على الأصحِّ، فلا يَنتقِضُ الحَصْر.

[آكَدُ السُّنَن المُؤكَّدة]

«وآكَدُها بعد ركعتَي الفجر ركعتا المغرب، ثم التي بعد الظُّهر؛ للاتفاق عليها، بخلاف الأربعِ قبلَه، فإنه قيل: إنه سُنَّةٌ في حقِّ مَن يُصلِّي الظهرَ بجماعة، ثم التي بعد

---

(١) في هامش (م): (قال في «رد المحتار»: وفي «الخانية» من باب التراويح: لو صلى التراويح قاعدا، قيل: لا يجوز بلا عذر؛ لما روى الحسن عن أبي حنيفة: لو صلى سنة الفجر قاعدا بلا عذر: لا يجوز، فكذا التراويح؛ لأن كلا منهما سنة مؤكدة. وقيل: يجوز، وهو الصحيح. والفرق أن سنة الفجر سنة مؤكدة بلا خلاف، والتراويح دونها في التأكد، فلا يجوز التسوية بينهما، انتهى).

(٢) أي: عن السنة، وتكون نافلة.

(٣) «درر الحكام»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (١/ ١١٥).

(٤) كذا في النسخ، ولعل الصواب: (اثنتا).

العشاء، ثم التي قبل الظُّهر، وذكَر الحسَنُ أن التي قبلَ الظُّهر آكَدُ بعد ركعتَي الفجر»، «زيلعي»[١].

[شُرِعت السُّنَن لجَبْرِ نُقصانِ الفرائض]

وفي «الخُلاصة»: «الواجِباتُ إكمالٌ للفرائض، والسُّنَنُ إكمالٌ للواجبات، والآدابُ إكمالٌ للسُّنَن»[٢].

وفي «الحدَّادي»: «قال أبو زيد: النفلُ شُرِع لجَبْر النقصان المُتمكِّن في الفرض؛ لأن العبد، وإن علَتْ رُتبتُه، لا يخلُو عن تقصير، حتى أن أحدًا لو قدر أن يُصلِّيَ الفرضَ من غير تقصيرٍ لا يلامُ على تركِ السُّنَن»[٣]، و«إن النوافل التي بعد الفرض شُرِعَتْ لجَبْر النُّقْصان، والتي قبله لقَطْعِ طَمع الشيطان، فإنه يقول: مَن لم يُطِعْني في تركِ ما لم يُكتَبْ عليه كيف يُطيعُني في تركِ ما كُتِب عليه؟»[٤].

[حكمُ تَرْكِ السُّنَن المُؤكَّدة]

وفي «الخلاصة»: «إن مَن ترَك السُّنَن، إن ترَكها بعُذْر: فهو مَعذُور، ولو ترَكها بغير عُذرٍ تَهاوُنًا: لا يُقبَل فرضُه، ويُسْئَل عن تركِها»[٥].

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (١/ ١٧٢).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، بداية الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها (١/ ٥١).

(٣) «الجوهرة النيرة»، كتاب الصلاة، باب النوافل (١/ ٧٠ ـ ٧١).

(٤) «الجوهرة النيرة»، كتاب الصلاة، باب النوافل (١/ ٧٢).

(٥) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها، جنس في السنن (١/ ٦٢).

[سُنَنُ الجُمُعة القَبْلية والبَعْدِية]

(و)السُّنَن (الرَّوَاتِبُ في صلاة الجمعة: أربعٌ قبلَها، وأربعٌ بعدَها) «بتسليمةٍ. ولو نذَرها لا يخرُج عنه بتسليمتَين.

وينوي بها في مكانٍ يشُكُّ في صحتِها: آخِرَ ظُهْرٍ أدركتُ وقتَه ولم أُصلِّه بعدُ، وقيل: المختارُ أن يُصلِّي أربعًا بهذه النية وأربعًا بعدها سُنَّة، ويَقرَأ في كلٍّ من الأُولَيَين الفاتحةَ وسُورةً، كالظُّهر، هو المختار، كذا قاله البهنسي وتلميذُه الباقاني، لكن قال العلامة المَقْدَسِيُّ في «نُور الشَّمَعة في ظُهْر الجُمُعة»: المختارُ أن يقرَأَهما في الأربع، ثم إن وقعت الجُمُعةُ صحيحةً انصرفت تلك الصلاةُ إلى ما عليه من القضاء إن كان عليه، وإلا نافلة، وتمامُه فيه»، كذا في «الدر المنتقى»[1]، «وعند أبي يوسف: بعد الجمعة سِتٌّ، وبه أخذ الطحاويُّ وأكثرُ المشايخ»، «ملتقى»[2].

[التراويحُ، عشرون ركعةً بعَشْرِ تسليمات، سُنَّةٌ]

(وكذا التروايحُ، عشرون ركعةً بعَشْرِ تسليماتٍ)، سُنَّةٌ أيضا.

فلو صلاها بتسليمةٍ واحدة كلِّها، وقعَد على كلِّ ركعتَين، فعلى قولِ جماعة المتأخِّرين: تجوز عن الكلِّ، هو الصحيح، «خلاصة»[3]، وبه يُفتَى،

---

(١) «الدر المنتقى»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (١/ ١٩٤ ـ ١٩٥).

(٢) «الملتقى» مع «مجمع الأنهر»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (١/ ١٩٥).
ومن قوله: (بتسليمة)، إلى قوله: (ملتقى)، ليس في النسخ. وهو في هامش (ع)، ثم اطلعت عليه في نسخة الظاهرية، فأثبته كما وجدته فيها.

(٣) ليس في «الخلاصة» ذكر للتصحيح في هذه المسألة. انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في التراويح، جنس آخر (١/ ٦٥).

«فيض»، وفي «المُنية» أنه: «لا يُكرَه»[١]، وفي «الخلاصة»: «يُكرَه»[٢].

ولو صلاها كلَّها، ولم يقعُدْ إلا في آخِرها، عند محمد: لا تجوز، وعليه قضاءُ ركعتَين، وعندهما: لا تجوز إلا عن تسليمةٍ واحدة على الصحيح.

ولو صلَّى أربعا بتسليمةٍ، ولم يقعُدْ على رأسِ الركعتَين: تجوز عن تسليمة[٣]، وهو الصحيح، «خانية»[٤] و«خلاصة»[٥]، وبه يُفتَى، «مجتبى». ولو قعَد تُجزِئُه عن تسليمتَين على الصحيح.

ولو سِتًّا بتسليمةٍ، وقعَد: تُجزِئُه عن أربعٍ عنده، وعندهما: عن تسليمتَين، كذا في «شرح الدُّرَر» للشيخ إسماعيل[٦].

ووقتُه: (بعد العشاء)، قبلَ الوِتْر أو بعدَه، (في ليالي رمضان) خاصَّة، ولا يُقضَى إذا فاتَ على الأصحِّ، وقيل: يُقضَى ما لم يَمْضِ رمضانُ، وقيل: ما لم تأتِ تراويحُ الليلةِ المستقبلة.

[الوِتْر على قول الصاحِبَين سُنَّةٌ، عملا واعتقادًا ودليلا]

(وصلاةُ الوِتْرِ سُنَّةٌ)، عملا واعتقادًا ودليلا، (على قولِهما)، واجبٌ عنده

---

(١) «منية المصلي» مع «غنية المتملي»، آخر التراويح (ص ٤٠٥).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في التراويح، جنس آخر (١/ ٦٥).

(٣) على قول الشيخين، وهو الاستحسان. وعلى قول محمد، وهو رواية عن الإمام: تفسد صلاته، ويلزمه قضاء هذه التسليمة، ولا يجزئه ذلك عن شيء. انظر: خلاصة الفتاوى (١/ ٦٥).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، باب التراويح، فصل في السهو وأحكامه (١/ ٢٤٠).

(٥) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في التراويح، جنس آخر (١/ ٦٥).

(٦) من قوله: (فلو صلاها بتسليمة)، إلى قوله: (للشيخ إسماعيل)، ليس في النسخ. وإنما كان في هامش (ع)، ثم وجدته في نسخة الظاهرية، فأثبته كما وجدته.

اعتقادًا، ولا يُصلَّى من قُعودٍ بلا عُذرٍ عندهما؛ للقول بوجوبه، و(١) المُواظَبته عليه الصلاةُ والسلام كذلك.

واختلفوا في صلاته في رمضان: مع الجماعة أفضلُ أو في بيته(٢)؟ رجَّح الأوَّلَ في «الظَّهيرية» و«الخانية»(٣)، واختاره ابن الهمام(٤)، ورجَّح في «النهاية» الثاني.

وفي غير رمضان يُكرَه بجماعةٍ لو على طريق التداعِي.

[صلاةُ العِيد سُنَّةٌ في روايه]

(وصلاةُ العيدِ سُنَّةٌ في إحدى الرِّوايتَين عنه)، واجبٌ على الروايةِ الصحيحة.

[صلاةُ الكُسوف للشمس سُنَّةٌ على الصحيح]

(وصلاةُ الكُسُوف) للشمس ركعتان، كنَفْلٍ، مُخْفِيًا(٥) مُطوِّلا القراءةَ فيهما، وبعدهما يَدْعُو حتى تَنْجَلِيَ، وعندهما: يَجهَرُ، (سُنَّةٌ على الصحيح، وقيل: واجِبٌ).

[صلاةُ الخُسُوف للقمرِ كالكُسُوف، إلا أنها تُصلَّى فُرَادَى]

(وصلاة الخُسُوف) للقمر كالكُسُوف، إلا أنَّها(٦) «تُصلَّى بجماعةٍ مع إمام الجُمُعة، وإن لم يوجد ففرادى في منازلهم، ركعتين أو أربعا»، «در منتقى»(٧)، بخلاف

---

(١) في (ع): (أو).

(٢) أي: منفرًا، كذا في هامش (م).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، باب التروايح، فصل في الوتر (١/ ٢٤٤).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب النوافل، فصل في قيام شهر رمضان (١/ ٤٧٠).

(٥) في (م): (مخافتا).

(٦) أي: صلاة الكسوف.

(٧) انظر: «الدر المنتقى»، كتاب الصلاة، فصل في صلاة الكسوف والخسوف (١/ ٢٠٥-٢٠٦).

الخُسُوف، فإنه لا يُصلَّى إلا فُرادَى، وقيل: الجماعةُ فيها جائزةٌ، لكنَّها ليست بسُنَّة.

[صلاة الاستسقاء سُنَّةٌ على قول]

(وصلاةُ الاستسقاءِ سُنَّة)، لكن (على قولٍ)، وقيل: مُستحبَّةٌ عندهما، فإنه يُصلِّي بالناس ركعتَين يَجهَر فيهما بالقراءة، ويخطُب بعدهما كالعيد، عند محمد. وهل يُكبِّر للزَّوَائد؟ في «شرح المجمع»: نعم[1]، وفي «البدائع»: «المشهور من الرواية[2]: لا»[3].

وعند أبي يوسف: خطبةٌ واحدة، والمشهورُ أنه مع محمد، «شرح الملتقى»[4].

وعند أبي حنيفة: لا جماعةَ فـي الاستسقاء ولا خُطبة، وإن صلَّوا وُحْدَانًا جاز، وهو دعاءٌ واستغفارٌ، يَستقبِل القبلةَ فيها بلا قَلْبِ رداءٍ وحُضورِ ذِمِّيٍّ، وعند محمد: يَقلِبُ الإمام.

[النوافِل والمُستحبَّات من الصَّلَوات]

(وأما المُستحَبُّ) من الصلاة:

[النوافل مع المكتوبات]

(فأربعٌ قبل العصر)، «أو ركعتان[5]، والأوَّلُ أفضلُ»، «در منتقى»[6]، (وأربعٌ

---

(١) الذي في «شرح مجمع البحرين» للمصنف، كتاب الصلاة، فصلا في صلاة الاستسقاء (٢/ ٣٩١): «وقالا: يصلي الإمام ركعتين كهيئة صلاة العيد، والتشبيه بها من الزوائد».

(٢) أي: عن الصاحبين.

(٣) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الصلاة، فصل في صلاة الاستسقاء (١/ ٢٨٣).

(٤) قال في «مجمع الأنهر» (١/ ٢٠٧): «وفي «المبسوط»: قول أبي يوسف مع الإمام، وفي «الخجندي»: مع محمد، وهو الأصح».

(٥) في النسخ: (ركعتين)، والمثبت ما يقتضيه السياق، وهو موافق لما في «الدر المنتقى».

(٦) «الدر المنتقى»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (١/ ١٩٥).

قبلَ العشاء، وركعتانِ بعد ركعتَي الظُّهر) اللَّتَين هما سُنَّةٌ، (وركعتانِ بعد ركعتَي العِشاء، وستٌّ بعد ركعتَي المغرب)، ويُستحبُّ أن تُصلَّى بثلاثِ تسليماتٍ؛ بناءً على أن الأفضل في صلاة الليل المَثْنَى، «تجنيس»[1]، «وهو قولُهما، قيل: وبه يُفتَى»، «در منتقى»[2].

[النَّوافِلُ البَعْدِيَّة، هل يُعتبَر عَدُّها مع المُؤكَّداتِ أو بدونِها؟]

اعلم أنهم اتفقوا على استحبابِ أربعٍ بعد الظهر، وأربعٍ بعد العشاء، وعلى ستٍّ بعد المغرب، واختلفوا: هل هي بعد المُؤكَّداتِ أو معها؟ رجَّح شارِحُ «المنية» الثاني في الكلِّ[3]، والمُصنِّفُ تُشعِر عبارتُه بترجيح الأوَّل فيها.

وقال ابن الهُمام: «اختلف أهلُ العصر: هل تُعتبَر الأربعُ غيرُ ركعتَي المُؤكَّدة أو بهما؟ وعلى التقدير الثاني: تُؤدَّى بتسليمةٍ واحدةٍ أو لا؟ قال جماعةٌ: لا؛ لأنه إن نوَى عند التحريمة السُّنَّةَ: لم يُصدَّقْ في الشَّفْع الثاني، أو المُستحبَّ[4]: لم يُصدَّق في السُّنَّة»، قال: «ووقَع عندي أنه إذا صلَّى أربعًا بعد الظهر بتسليمةٍ أو ثنتَين يقعُ عن السُّنةِ والنَّدْب[5]، سواء احتسَب[6] المُؤكَّدَ منها أو لا؛ لأن المُفادَ بالحديث المذكور، وهو قولُه ﷺ: «من صلى قبلَ الظُّهر أربعًا كان كمن تهجَّدَ ليلةً، ومن صلاهُنَّ بعد

---

(١) انظر: «التجنيس والمزيد»، كتاب الصلاة، باب النوافل (٢/ ١٠٣).

(٢) انظر: «الدر المنتقى»، كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل (١/ ١٩٦).

(٣) انظر: «غنية المتملي»، فصل في النوافل (ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(٤) أي: أو نوى عند التحريمة المستحب.

(٥) أي: النافلة.

(٦) أي: المصلي.

العشاء كان كمِثْلِهنَّ من ليلة القدر»(١)، أنه إذا أوقَعَ أربعًا بعد الظهر مطلقًا: حصَل الوَعْدُ المذكور، وذلك صادِقٌ مع كون الراتِبة منها، وكونِها بتسليمةٍ(٢) فيهما، وكونُ الركعتَين ليستا بتسليمةٍ على حِدَةٍ لا يَمنَع من وقوعِهما سُنَّة، وإن كان عدمُ كونِهما بتحريمةٍ مُستقِلَّة: يُمنَع منه؛ للفرقِ بين المُحلِّل والتحريمة، فإن المُحلِّل غيرُ مقصودٍ إلا للخُروج عن العبادة على وجهٍ حسَن.

وأما النية، فلا مانعَ من جهتِها، سواء نوَى أربعًا لله تعالى فقط، أو نوى المندوبَ بالأربع، أو السُّنَّةَ بها. أما الأوَّلُ؛ فلأنَّ المختار وقوعُ السُّنَّة بنِيَّةِ مُطلَق الصلاة؛ لأن معنى السُّنَّة كونُه مفعولا للنبيِّ ﷺ(٣)، واسمُ السُّنَّة حادِثٌ بِنا، وأما هو عليه الصلاة والسلام، فكان ينوي الصلاةَ لله فقط، لا السُّنَّة(٤)، فمن فعل مثلَ ذلك الفعلِ الذي واظَب عليه عليه الصلاة والسلام فقد فعل ما سُمِّيَ بلفظِ السُّنَّة، وحينئذ تقعُ الأُولَيَانِ سُنَّةً لوُجودِ تمامِ عِلَّتِها، والأُخْرَيان نفلا مَندوبًا، فهذا القسمُ(٥) مما يحصُل به كلا الأمرَين.

وأما الثاني والثالث، [فكذلك]، بناءً على أن ذلك نيةُ الصلاة [وزيادة]، وبها(٦) يتأدَّى كلٌّ من السُّنَّة والمندوب، الحال في الست بعد المغرب كالحال في هذه الأربع(٧)»(٨).

---

(١) رواه بنحوه الطبراني في «الأوسط»، برقم (٦٣٣٢)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢/ ٢٢١): «وفيه ناهض بن سالم الباهلي وغيره، ولم أجد من ذكرهم».

(٢) أو بتسليمتين، كما في «فتح القدير».

(٣) أي: على المواظبة، كما في «الفتح».

(٤) «فلما واظب ﷺ على الفعل لذلك سميناه سنة»، كذا في «الفتح».

(٥) أي: من النية، كما في «الفتح».

(٦) أي: بنية مطلق الصلاة.

(٧) فلو احتسب الراتبة منها: انتهض سببا للموعود.

(٨) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب النوافل (١/ ٤٤٣ ـ ٤٤٤).

[تحية الوضوء]

(وسُنَّةُ الوضوء)، تحِيَّةُ الوضوء، وقيَّدها في «البرهان» بما قبلَ الجَفاف، ويقال لها: شكرُ الوضوء.

قيل: «كان الصوابُ: ركعتا الوضوء، أو سُبْحة[1] الوضوء؛ لأن الكلام في المستحبِّ، لا في السُّنَّة»[2]، انتهى.

وفيه نظرٌ؛ لأنها اسمٌ لما يُصلَّى بعد الوضوء، ولا يُراعَى فيه معناه، على أنه لو حُمِل على المعنى اللُّغَوِيِّ، وهو الطريقة، لكان له وجه.

[تحية المسجد]

(وتحية المسجد)، وقيل: هي سُنَّةٌ، وعامَّةُ العلماء على أنها تُصلَّى إذا دخَل، وقيل: يجلِس ثم يقومُ ليكونَ أَرْوَحَ، (وينوبُ عنها كلُّ صلاةٍ)، فرضًا كانت أو غيرَه، (أدَّاها عند الدُّخول)، «وفي «القنية»[3]: إنَّ دخولَ المسجد بنِيَّة الاقتداء أو الفرضِ ينوبُ عن تحيَّةِ المسجد، وإنما يُؤمَر بها إذا دخَله لغير الصلاة، ويكفيه لكلِّ يوم ركعتان، ولا يتكرَّر بتكرُّر الدُّخول»، كذا في «شرح المنية»[4].

[ركعتا الإحرام]

(وركعتا الإحرام كذلك)، أي: كتحِيَّة المسجد في الاستحباب، وقيل: سُنَّة، (ينوبُ عنها كلُّ صلاةٍ فرضًا كانت أو نفلا).

---

(١) في (م) و(خ): (مستحبة).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٢٢).

(٣) كذا في النسخ. وفي «غنية المتملي»: (وفي «مختصر البحر»).

(٤) «غنية المتملي»، تحية المسجد (ص ٤٣٠).

«قيل: فيه نظرٌ؛ لأن صلاةَ الإحرام سُنَّةٌ مُستقِلَّة، كصلاةِ الاستخارة وغيرِها مما لا تنوبُ الفريضةُ عنها، بخلاف تحِيَّة المسجد وشُكْرِ الوضوء، فإنه ليس لهما صلاةٌ على حدة، كما حقَّقه في «فتاوى الحجة»، فقوله: «كذلك ينوبُ عنها... إلخ»، قياسٌ مع الفارق، كذا يستفاد من «شرح مناسك السندي» لملا علي القاري[1]»[2]، انتهى، تأمَّل.

وفي «شرح شيخ مشايخِنا»، نقلا عن «البحر» وغيره: أن المكتوبة تُجزِئ عنها، وأنَّها تبَعٌ للإحرام؛ إذ لولا الإحرامُ: لما شُرِعت لنفسِها، كتحِيَّة المسجد، لولا المسجدُ: ما كانت التحِيَّةُ مَشروعةً، فالإحرامُ يطلُبُها لنفسِه، كالمسجد يطلُبُها لنفسِه، نوَاها أو لم يَنْوِها، فقولُه: قياسٌ مع الفارق، بناءً على ما ادَّعاه من الاستقلال: ممنوعٌ»[3]، انتهى.

[صلاةُ الضُّحَى]

(وصلاةُ الضُّحَى، وأقلُّها أربعُ ركعاتٍ)، وقيل: ثنتان، وأكثرُها اثنتا عشرة ركعة، ووقتُها عند ارتفاعِ الشمس إلى ما قبلَ الزوال، ووقتُها المختارُ إذا مضَى رُبْعُ النهار.

[صلاةُ الحاجة]

(وصلاة الحاجة)؛ لما روى عبدُ الله بنُ أبي أَوْفَى، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «من كانت له حاجةٌ إلى الله تعالى أو إلى ابنِ آدَمَ فليَتَوَضَّأْ وليُحسِنْ الوضوء، ثم ليُصَلِّ ركعتَين، ثم ليُثْنِ على الله تعالى، وليُصَلِّ على النبي ﷺ، ثم ليَقُلْ: لا إله إلا الله الحليمُ الكريم، سبحان الله ربِّ العرش العظيم، الحمدُ لله ربِّ العالمين؛

---

(١) كذا في (م) و«غمز العيون». وفي بقية النسخ: (ملا عبد القادر).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٢٣).

(٣) انظر: «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ١٦٧/ أ).

أسألُكَ مُوجِباتِ رحمتِك، وعَزائِمَ مَغفِرتِك، والغنيمةَ من كلِّ بِرٍّ، والسلامةَ من كلِّ إثمٍ، لا تَدَعْ لي ذَنْبًا إلا غفرتَه، ولا همًّا إلا فرَّجْتَه، ولا حاجةً لك فيها رضا إلى قَضيتَها، يا أرحمَ الراحمين»، رواه ابنُ ماجه[١] والتِّرمذيُّ[٢] وحسَّنه[٣].

وعن عُثمانَ بن حنيف أن رجلا ضَريرَ البصَر أتى النبيَّ ﷺ، فقال: ادعُ الله لي أن يُعافِيَني، قال: «إن شئتَ دعوتُ، وإن شئتَ صبَرتَ، فهو خيرٌ لك»، قال: فَادْعُه، فأمَره أن يتوضَّأ، فيُحسِن وُضوءَه، ويُدعُوَ بهذا الدعاء، وهو: «اللهم إني أسألُكَ وأتوجَّه إليك بنَبِيِّك محمدٍ نبيِّ الرحمة ﷺ، يا محمد، إني أتوجَّهُ بك إلى ربِّي في حاجتي هذه لتُقضَى لي، اللهم فشَفِّعْه فِيَّ»، رواه ابنُ ماجه[٤] والتِّرمذيُّ[٥]، قال الترمذيُّ: «حسَنٌ صحيح».

وفي «شرح شيخ مشايخنا» عن والده في «الأحكام» عن «التجنيس» أنها تُصلَّى بعد العشاء أربعَ ركعات، يقرأ في الأُولى: فاتحة الكتاب مرَّةً، وثلاثَ مرَّاتٍ آية الكرسي، وفي الثانية: الفاتحة مرَّةً، و«قل هو الله أحد» والمُعوَّذتَين، كلٌّ منها مرَّة مرَّة، وفي الثالثة والرابعة كذلك، وورَد في الحديث أنه كُنَّ له مثلَهن من ليلة القدر، وذكر في «الحاوي» أنها اثنتا عشرة ركعة[٦].

---

(١) رواه في أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الحاجة، برقم (١٣٨٤).

(٢) رواه في أبواب الوتر، باب ما جاء في صلاة الحاجة، برقم (٤٧٩).

(٣) لم يحسِّن الترمذي هذا الحديث، بل قال فيه: «هذا حديث غريب، وفي إسناده مقال. فائد بن عبد الرحمن يضعف في الحديث، وفائد هو أبو الورقاء».

(٤) رواه في أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الحاجة، برقم (١٣٨٥).

(٥) رواه في أبواب الدعوات، باب لم يسمه بعد باب في دعاء الضيف، برقم (٣٥٧٨).

(٦) انظر: «كشف الخطائر» للنابلسي (ل/ ١٦٧/ ب-١٦٨/ أ).

[صلاةُ الاستخارة]

(وصلاة الاستخارة)؛ لما «روَى جابرُ بنُ عبدِ الله قال: كان رسول الله ﷺ يُعلِّمُنا الاستخارةَ في الأُمور كلِّها، كما يُعلِّمُنا السُّورةَ من القرآن، يقول: «إذا همَّ أحدُكم بالأمرِ: فليَركَعْ ركعتَين من غيرِ الفريضة، ثم ليَقُلْ: اللهم إني أستخيرُكَ بعِلْمِكَ، وأسْتَقْدِرُكَ بقُدرتِكَ، وأسألُك من فضلِكَ العظيم، فإنك تقدِرُ ولا أقدِرُ، وتعلَم ولا أعلَم، وأنت علَّامُ الغُيوب، اللهم إن كنتَ تعلَم أن هذا الأمر خيرٌ لي في دِيني ودُنياي ومَعاشي وعاقبةِ أمري، أو قال: عاجِل أمري وآجِله، فاقدِرْه لي ويَسِّرْه، ثم بارِكْ لي فيه، وإن كنتَ تعلَم أن هذا الأمرَ شرٌّ لي في دِيني ودُنياي ومَعاشي وعاقبةِ أمري، أو قال: عاجِل أمري وآجِله، فاصرِفْه عنِّي، واقدر لي الخيرَ حيث كان، ثم رضِّني به»، قال: ويُسمِّي حاجتَه، رواه الجماعةُ[1] إلا مُسلِمًا. وينبغي أن يجمَع بين الرِّوايتَين، فيقول: عاقبةِ أمري وعاجِله وآجِله.

والاستخارةُ في الحجِّ والجهادِ وجميعِ أبوابِ الخير تُحمَل على تعيينِ الوقت، لا على نفسِ الفعل.

وإذا استخارَ: مضَى لما يَشْرَح إليه صدرُه، وينبغي أن يُكرِّرَها سبعَ مرَّاتٍ؛ لما رُوِي عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أنس، إذا هَمَمْتَ بأمرٍ فاستخِرْ ربَّكَ فيه سَبْعَ مرَّاتٍ، ثم انظُرْ إلى الذي سبَقَ إلى قلبِك، فإن الخيرَ فيه»[2]»، كذا في «شرح المُنْية»[3].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، برقم (٦٣٨٢)، وأبو داود في أبواب فضائل القرآن، باب الاستخارة، برقم (١٥٣٨)، والترمذي في أبواب الوتر، باب ما جاء في صلاة الاستخارة، برقم (٤٨٠)، والنسائي في كتاب النكاح، باب الاستخارة، برقم (٥٥٥١)، وابن ماجه في أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الاستخارة، برقم (١٣٨٣).

(٢) رواه ابن السني في «عمل اليوم والليلة»، باب الاستخارة عند طلب الحاجة، باب كم مرة يستخير الله عز وجل، برقم (٥٩٨).

(٣) «غنية المتملي»، ركعتا الاستخارة (ص ٤٣١).

[صلاةُ الرَّغَائِب وصلاةُ البَراءَة]

(وتمامُها)، أي: الصَّلَوَاتِ المُستحَبَّة من صلاة الليل، (مع الكلام على صلاةِ الرَّغَائِب) ليلةَ أوَّلِ جُمُعة في رجب، ثنتا عشرةَ ركعةً، تُصلَّى بين المغرب والعشاء، يقرأ في كل ركعةٍ فاتحةُ الكتاب مرَّة، و«إنا أنزلناه» ثلاثَ مرَّات، و«قل هو الله أحد» اثنتَي عشرة مرَّة، يُفصَل بين كلِّ ركعتَين بتسليمة، فإذا فرَغ قال: اللهم صلِّ على محمَّدٍ النبيِّ الأُمِّيِّ وآلِه، سبعين مرَّة، ثم يسجُد فيقول: ربِّ اغفِرْ وارحَمْ، وتجاوَزْ عمَّا تعلَم، إنَّكَ أنت الأعزُّ الأكرَم، سبعين مرة، ثم يسجُد فيقول مثلَ ذلك، ثم يسألُ الله حاجتَه، فتُقضَى.

(و)صلاةِ (ليلةِ البَراءَة)، وهي ليلةُ النِّصف من شعبان، مائة ركعة، يقرأ في كلِّ ركعة فاتحةَ الكتاب و«قل هو الله أحد»، ويَرْوُونَ عن عليٍّ في فضلِها أنه قال: «يا عليُّ، ما من عبدٍ يُصلِّي هذه الصلاةَ إلا قضى الله عزَّ وجلَّ له كلَّ حاجةٍ طلَبها تلك الليلة»[1].

(مذكورٌ في «شرح المنية» لـ)لعلامة الكبير، العلَم الشهير في التحقيق والتدقيق، (محمد) بن محمد، الشهيرُ بـ(ابنِ أمير حاج الحلَبيِّ)، تلميذِ المُحقِّق ابنِ الهُمَام، وشارِحِ «تحريرِه» بإذنِ مُؤلِّفه، تُوُفِّي سنةَ [ ][2]، وقد أطالَ فيه الكلام، وها أنا أنقُل لك منه ما لا يَستغنِي عنه المقامُ، قال:

---

(١) قال اللكنوي في «الآثار المرفوعة» (ص ٨٣): «أخرجه ابن الجوزي في كتاب «الموضوعات» وحكم بوضعه، وقال: جمهور رواته مجاهيل، وفيهم ضعفاء، وأقرَّه عليه السُّيوطي وابن عراق وابنُ حجر المكي وغيرهم». وقال الملا علي القاري في «الأسرار المرفوعة» (ص ٤٦٢): «والعجب ممن شم رائحة العلم بالسنة أن يغتر بمثل هذا الهذيان ويصليها، وهذه الصلاة وضعت في الإسلام بعد الأربعمائة ونشأت من بيت المقدس».

(٢) بياض في النسخ كلها. وتاريخ وفاة العلامة ابن أمير حاج: سنة ٨٧٩هـ.

«قال النوويُّ يُشير إلى هاتَين الصلاتَين، يعني: صلاة الرَّغائِب وليلةِ البراءة: هاتان الصلاتان بدعتان مَذمُومتان، ومُنكَرتان قبيحتان، فلا تغترَّ بذكرِهما في «قُوتِ القُلوب» و«الإحياء» للغزالي، ولا بالحديثِ المذكورِ فيهما، فإن ذلك باطلٌ، ولا تغترَّ ببعضِ مَن اشتبه عليه حكمُهما من الأئمَّة، فصنَّف وُرَيْقَاتٍ في استحبابها»[١].

وما ذكرناه مما يَرْوُونَه عن عليٍّ، قال ابن الجوزي: حديثٌ موضوعٌ بلا شكٍّ.

وقال الإمامُ زينُ الدِّين بنُ رَجَب: الأحاديثُ المَرْوِيَّة في فضلِ صلاةِ الرغائب كِذْبٌ باطلٌ لا تَصِحُّ، وهذه الصلاةُ بدعةٌ عند جمهور العلماء، وممن ذكَر ذلك من أعيان العُلماء المتأخِّرين: الحافظ أبو إسماعيل الأنصاري، وأبو بكر بن[٢] السمعاني، وأبو الفضل بن ناصر، وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم. وإنما لم يذكُرْها المُتقدِّمون لأنها حدَثت بعدهم، وأوَّلُ ما ظهَرت بعد الأربعِمائة، فلذلك لم يعرِفْها المُتقدِّمون، ولم يتكلَّموا فيها[٣].

وللعُلماء فيها تآليفُ عَديدة، كلُّهم يُنكرون على فاعلِها، حتى رجَّح بعضُهم حرمتَها.

وقال[٤]: إن المُعتكِفين على المعصية يُرجَى لهم الاستغفارُ والتوبة، والمُصلُّون لها مع اعتقادِهم أنها طاعةٌ لا يَتُوبُون ولا يَستغفِرُون، ولا يُرجَى لهم ذلك، فحالُ الأوَّلِ أحسنُ من حالهم.

---

(١) إلى هنا انتهى ما نقله ابن أمير حاج عن النووي.
(٢) كذا في النسخ، وليس في «حلبة المجلي» قوله: (بن).
(٣) إلى هنا انتهى ما نقله ابن أمير حاج عن ابن رجب.
(٤) أي: ابن أمير حاج، ناقلا عن الإمام ابن دقيق العيد.

ثم قال: ونَذْرُها بالجماعة لتصيرَ مَنذُورًا، فتَنتفِي الكراهةُ[1]: لا يفيد؛ لأن المنذورَ لا بد للُزُومِه من أن يكون قُرْبةً مقصودة بنفسِها، من جنسِها واجبٌ[2]، والجماعةُ في الصلاة ليست كذلك، والجماعةُ على سبيل التَّدَاعِي مكروهةٌ في النافلة، حاشا التراويح والكسوف.

وأما صلاةُ الليل، فحثَّت السُّنَّة على فعلِها كثيرًا، وأفادَت أن لفاعِلِها أجرًا كبيرًا؛ روى مُسلِمٌ في حديثٍ، بعضُه: «وأفضلُ صلاةٍ بعد الفريضةِ صلاةُ الليل»[3]، ووقتُها بعد رَقْدَةٍ من الليل، والأفضلُ السُّدُسُ الخامِسُ منه، وهو الذي ورَد فيه النُّزولُ الإلهيُّ، وقيل: السُّدُس الرابعُ والخامسُ، وهي في حقِّه ﷺ كانت فرضًا بقوله: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [المزمل: ٢]، فقام ﷺ حَوْلا، وكذا أصحابُه، وأُمسِك خاتِمتُها[4] اثني عشرَ شهرًا في السماء، حتى أنزَل الله تعالى في أوَاخِر هذه السورةَ التخفيفَ، وصار قيامُ الليل تطوُّعًا في حقِّه بعد فَرِيضَةٍ... الحديث[5]، فكان يُصلِّي أحدَ عشر ركعةً، وقيل: ثلاث عشرة، وقيل: خمس عشرة، وقيل: ركعتان.

ونقَل عن شيخِه ابنِ الهُمَام أن ما ثبت في حقِّه ﷺ فرضًا فهو في حقِّنا مندوبٌ،

---

(١) أي: بأدائها في جماعة.

(٢) أي: لله تعالى.

(٣) رواه مسلم في كتاب الصيام، باب فضل صوم المحرم، برقم (١١٦٣).

(٤) أي: خاتمة سورة المزمل، التي فيها التخفيف في قيام الليل.

(٥) روى مسلم عن سعد بن هشام بن عامر في حديث طويل، أنه سأل أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن قيام رسول الله ﷺ، فقالت: «ألستَ تقرأ «يا أيها المزمل»؟» قلتُ: بلى، قالت: «فإن الله عز وجل افترض قيامَ الليل في أول هذه السورة، فقام نبيُّ الله ﷺ وأصحابه حولا، وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء، حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف، فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة».

وإن كان تطوُّعًا فهو في حقِّنا سُنَّة، وقد ثبَت في حقِّه بعد الفريضة التطوُّع، فيكونُ سُنَّةً لنا»[١].

[ضابطٌ فيما إذا عيَّن فأَخْطأَ في التعيين، هل يَضُرُّ أو لا؟]

(ضابطٌ آخَرُ فيما إذا عيَّن، فأخطأَ) في التعيين، هل يَضُرُّ أو لا؟

[الخطأَ فيما لا يُشترَط فيه التعيينُ لا يَضُرُّ]

(الخطأُ فيما لا يُشترَط التعيينُ له لا يَضُرُّ، كتعيين مكانِ الصلاة)، كأن يَنوِيَ أن يُصلِّيَ الظُّهر في مسجدِ كذا، فبانَ بخلافه، (أو زمانِها)، كأن يَنوِيَ ظُهرَ اليوم الذي هو يومُ الخميس، فبان بخلافه، (و)كتعيينِ (عددِ الركعات، فلو عيَّن عددَ ركعاتِ الظُّهر، مثلا ثلاثًا أو خَمْسًا: صحَّ) الظهرُ، ولا يَضُرُّ خطَؤُه؛ (فإن التعيين) في عددِ الركعات (ليس بشرط)، لأنها مُتعيِّنةٌ بتعيينِ الصلاة، (فالخَطأُ فيه لا يَضُرُّ).

ثم أيَّد ذلك بالنقل، فقال:

(وفي «النهاية»: ونِيَّةُ عددِ الركَعات والسجدات ليس بشرط، فلو نوى الظهرَ مثلا ثلاثًا) أو خمسًا، فصلاها أربعًا: (صحَّت) صلاتُه، (ولغَتْ نيةُ التعيين، وكما إذا عيَّن الإمامُ مَن يُصلِّي به، فبانَ) في الصلاة أو بعدَها أنَّ مَن اقتدَى به (غيرُه)، أي: غيرُ مَن عيَّنه، فلا يَضُرُّ هذا الخطأ؛ لأن تعيينَ الإمام[٢] المقتدي ليس بشرطٍ، بل لو لم يَنْوِ الإمامةَ أصلا يجوزُ، إلا في المرأة.

(ومنه)، أي: الخطأ الغير المُضِرّ لعدم اشتراط التعيين، (ما)، أي: الخطأ الذي كان

---

(١) انظر: «حلبة المجلي»، الفصل الرابع عشر في صلاة الليل (٢/ ٥٦٥ ـ ٥٧٣)، بتصرف وتقديم وتأخير.

(٢) قوله: (الإمام)، ليس في (م) و(خ).

(إذا عيّن) في ظُهر اليوم مثلا (الأداءَ، فبان أن الوقتَ خرَج، أو القضاءَ، فبانَ أنه)، أي: الوقت، (باقٍ)، فهذا الخطأُ لا يَضُرُّ؛ لأن الأداءَ يَستدعِيه الوقتُ، فلا يُشترط له التعيين.

ويُناسِب هذا المبحثَ، وإن لم يكن من تعيينِ المَنوِيّ، ما ذكَره بقوله:

[خطأ الشاهِد فيما لا يُحتاجُ إلى ذِكْره في الشهادة لا يَضُرُّ]

(وعلى هذا) القياس (الشاهدُ) بسَرِقة الدَّابَّة، (إذا) ذكَر في شهادته ما لا يُحتَاجُ إليه، كلَوْنِ الدابَّة، و(أخطأ فيه)، وكذا لو اختلف الشاهدانِ فيه: (لا يَضُرُّ) ذلك الخطأُ في قَبول الشهادة، بخلاف الذُّكُورة والأُنوثة، وعدد الذُّكور والإناثِ، والقيمة، فإنها مما يُحتاج إليها، فالخطأُ فيها والاختلافُ فيها يَضُرُّ في قبول الشهادة.

(قال في «البزازية»: لو سألَهم القاضي عن لَوْنِ الدَّابَّة المَسرُوقة، فذكَروا لَوْنًا، ثم شهِدُوا عند الدَّعوى وذكَروا لَوْنًا آخَرَ: تُقبَل) شهادتُهم وتُقطَع يدُه؛ لأنه سألَهم عمّا لا يُكلَّفون إلى بيانه، فكان ذِكرُه وعدمُه سواء، بخلاف ما لو أخطَؤوا في لَوْنِ الدَّابَّة المَغصُوبة، أو اختلفُوا فيه، فإن ذلك يَضُرُّ، وهذا عند الإمام، وعندهما: لا تُقبَل فيهما بلا فرقٍ بينهما.

ثم القبولُ في السرقة إذا لم يذكُر المُدَّعِي لَوْنًا. وأما إذا ذكَره: فلا بد من المُوافَقة بالإجماع، وقيل: هذا في لَونَين مُتشابِهَين، كالسَّوادِ والحُمْرة، بخلاف السَّوادِ والبَياض، والأصحُّ الإطلاقُ، كما في «الكافي».

وهذا الذي ذكرناه من تفصيل الخطأ مذكورٌ في «البزّازية»[1]، ومن تفصيل الاختلاف مذكورٌ في «الزيلعي»[2].

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الشهادات، الجنس الثاني فيما يقبل وما لا يقبل، نوع في ألفاظها (٥/ ٢٥١).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الشهادة، باب الاختلاف في الشهادة (٤/ ٢٣٤).

(والتناقُض) في الشهادة (فيما لا يُحتاجُ إليه لا يَضُرُّ)، ويكون كالمَسكُوتِ عنه، انتهى كلامُ «البزَّازية»[(١)].

وأراد بهذه الجُملة الأخيرة دفعَ سُؤالٍ واردٍ على قبول الشهادة في المسألة المذكورة، بأنه كيف تُقبَل شهادتُهم مع تناقُضِهم، وهو مما يَمنع الشهادةَ في المسألة المذكورة؟

[خطأُ المُدَّعِي في ذكرِ ما لا يُحتَاج إليه، هل يَضُرُّ أو لا؟]

بقِي أن المُدَّعِي إذا ذكَر ما لا يحتاج إليه، فأخطَأ، هل يَضُرُّ أو لا؟

قال في «البزازية»: «ادَّعى أرضًا وذكَر حُدُودَها، وقال: يُبْذَرُ فيها خمسون مَكايِيل، والشهودُ شهِدُوا بذلك كلِّه، وأصابَ الكلَّ في الحُدود، لكن أخطَؤُوا في مِقدار البَذْر، بأن كان لا يسَعُ فيها إلا مقدارُ عشرةِ مكايِيل، قالوا: تُقبَل؛ لأن ذِكْرَ المِقدار لا يُحتاج إليه بعد ذِكْر الحُدود، فذِكْرُه وعدمُه سواءٌ، وقيل للسُّغْدِي: فلان أجابَ بخلافه، فقال: أخطَأ.

وقيل: المسألةُ على التفصيل: إن شهِدُوا بحَضْرة الأرض، وأشارُوا إليها، وأخطَؤُوا في مقدارِ ما يُبذَر فيها: تُقبَل، ويَلغُو[(٢)] الوصفُ، وإن شهِدوا بغَيبة الأرض: لا؛ لأن الشهادة بمِلكٍ مَوصُوف، والوصفُ معدومٌ، والأصحُّ عدمُ القبول مطلقا؛ لأنهم [إمَّا] مُخطِئُون أو كاذِبُون في الشهادة، وعدمُ كونِه مُحتاجًا إليه لا يمنع[(٣)] الخلَلَ؛ ألا يرى أن الشاهدَ بالمِلك المُطلَق إن أطلَقَ بناءً على اليد والتصرُّفِ يَسُوغُ

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الشهادات، الجنس الثاني فيما يقبل وما لا يقبل، نوع في ألفاظها (٥/ ٢٥١).

(٢) في النسخ: (وهو). والمثبَت من «البزازية».

(٣) كذا في النسخ. وفي «البزازية»: (يدفع).

له ذلك، وإن بيَّن أن شهادتَه بناءً على الرُّؤية: لا تُقبَل، وإن كان ذِكرُ الوصفِ غير محتاجٍ إليه»[1]، انتهى كلام «البزازية».

قيل عليه: إنهم مُخطِئون فيما لا يُحتاج إليه، والخطأ فيما هو كذلك لا يَضُرُّ، وعدمُ القبول في مادة التناقض ليس من جهة خطَئِهم، بل من جهةِ تفسيرِهم الشهادة؛ إذ بالتفسير المذكور يقَعُ في قلبِ الحاكم شُبْهةٌ، فتُرَدُّ شهادتُهم، فالأشبَهُ القبول، انتهى، تأمَّل.

[الخطأ فيما يُشترَط فيه التعيينُ يَضُرُّ]

(وأما) الخطأُ (فيما يُشترَط فيه التعيينُ، كالخطأ من الصَّوم إلى الصلاة وعكسِه)، أي: من الصلاة إلى الصوم، (ومن صلاةِ الظُّهر إلى) صلاة (العَصْر) وعكسِه، (فإنه يَضُرُّ)؛ لأنها أجناسٌ مُختلِفة، فلا بد من التعيين لتميُّزِها.

[فرع: نوَى الاقتداءَ بزَيدٍ، فإذا هو عمرو]

(ومن ذلك) الخطأ الذي يضُرُّ (ما)، أي: الخطأ الذي كان فيما (إذا نوَى الاقتداءَ بزيدٍ، فإذا هو)، أي: المُقتدَى به أو مَن ظنَّه زيدًا، (عمروٌ): لا يصح الاقتداءُ للخطأ في تعيينِ الإمام.

(والأفضلُ) للمُقتدِي (أن لا يُعيِّنَ الإمامَ) بشَخصِه (عند كثرةِ الجمَاعة)، فإنها مَظِنَّةُ الخطأ، (كيلا يُخطِئَ فيَظهرَ كونُه غيرَ المُعيَّن، فلا يجوز اقتداؤُه)، بل ينبغي أن يُعيِّنَه بوجهٍ كُلِّيٍّ مُنحصِرٍ فيه، كما قال: (فينبغي أن يَنوِيَ) الاقتداءَ بـ(الإمام القائمِ في المِحراب) حالَ كونه (كائنًا) هو، أي: القائمُ في المحراب، (مَن كان) إياه.

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الشهادات، الجنس الثاني فيما يقبل وما لا يقبل، نوع في الشهادة على النفل (٥/ ٢٧٠).

ففي «كائن» ضميرٌ، اسمُه راجِعٌ إلى ذي الحال، و«من» خبَرُه، و«كان» صِلَةٌ، وفيه ضميرٌ راجِعٌ إلى الشخص المَنْوِي الذي وقعت عليه «من»، وخبَرُها محذوفٌ، أي: إياه، وقيل: «من» نكِرةٌ موصوفةٌ[١]، تأمَّلْ؛ فإن هذا لا يفيد الإطلاقَ المقصودَ من هذا الكلام، فإن معناه: يَنْوِي الإمامَ القائم مطلقًا، سواء كان زيدًا أو غيرَه، والأَولى أن تكون نكِرةً موصوفةً[٢]، و«كان» تامَّة، أي: كائِنًا القائمُ شخصًا موجودًا، أي: ملاحظًا هذا الاتصاف، فيُفِيد المقصود.

قيل: يُفهَم منه أن نيةَ تعيينِ الإمام شرطٌ في صحة الاقتداء، فالخطأُ فيه يَضُرُّ، وليس كذلك، لأنه لا يُشترَط، بل يكفي في نيةِ الاقتداء نيةُ الاقتداء بالإمام الخاصِّ أو إمامِ الجماعة، فلو عيَّنه فبانَ بخلافه بطَلَت صلاتُه، وحينئذ فالصوابُ أن تكون هذه المسألةُ من مُستَثنيَاتِ ما لا يُشترَط فيه التعيينُ ويَضُرُّ فيه الخطأ»[٣]، انتهى.

وفيه نظرٌ؛ لأن المسألة موضوعةٌ في نية الاقتداء، وحيث احتاجَت إلى نية الاقتداء بإمامٍ، سواء كان خاصًّا أو عامًّا: لا بد من نيته، وإن لم يُشترَط فيه تعيينُه. فلو اقتدى بالإمام الخاصِّ بشَخْصِه، فبان بخلافه: لا يخرُج عن اشتراطِ نيةِ الاقتداء بالإمام إلى نيةِ اشتراطِ التعيين، كما ادَّعاه الخصمُ، فأورَد ما ذكَره. وهذا الذي ذكرناه هو المفهومُ من كلام المُصنِّف سابِقًا ولاحِقًا.

(ولو) نوَى الاقتداءَ بالإمام، و(لم يخطُرْ ببَالِه أنه زيدٌ أو عمروٌ: جاز اقتداؤُه)، «خانية»[٤]، فدلَّ على أن تعيينَ الإمام بشَخْصِه ليس بلازم.

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٢٦).

(٢) كذا في (خ)، وفي بقية النسخ: (مقصودة).

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٢٦).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٣).

(ولو نوَى الاقتداءَ بالإمامِ القائم) في المحراب، (وهو يَرَى)، أي: يظُنُّ، (أنه زيدٌ)، والحال أنه (هو عمرو: صحَّ اقتداؤُه؛ لأن العِبْرة لما نوَى، لا لما رأى، وهو قد نوَى الاقتداءَ بالإمام)[1]، فصحَّ اقتداؤُه، ولا يَضُرُّه ظنُّه أنه زيد.

ومن الغريب ما ذكره في «الخُلاصة» و«الخانية» أنه لو اقتدى بالإمام، ولا يدري أنه مقيمٌ أو مسافِرٌ: لا يصِحُّ اقتداؤُه[2]؛ إذ لا بد من العلم بحاله لمُحافَظة صلاته عن الفساد؛ إذ لو لم يعلَمْ، فسلَّمَ على رأس الركعتَين: يحتمل أنه مقيمٌ سهَا، فلا تصِحُّ صلاتُه، ولو أتمَّ: يحتمل أن يكون مسافِرًا أتمَّ، فيلزَمُ اقتداءُ المُفترِض بالمُتنفِّل، انتهى.

وهو في الظاهر مُنافٍ لما صرَّحوا به من أنه يُستحَبُّ للإمام المُسافِر إذا سلَّم أن يقول: أتِمُّوا صلاتَكم؛ فإنا قومٌ سَفْرٌ، وذلك لدلالته على أن العلمَ بحال الإمامِ ليس بشرط؛ إذ لو كان شرطًا لكان هذا الكلامُ لَغْوًا، فضلا عن الاستحباب، تأمَّل.

[الخطأ في تعيينِ وقتِ الصلاة لا يضُرُّ عند عدم وجودِ المُزاحِم]

(وفي «التاتارخانية»: من صلَّى الظهرَ)، أي: ظهر اليوم، (ونوَى أن هذا ظهرُ يومِ الثُّلاثاء)، أي: ظنَّ أن ذلك اليومَ يومُ الثلاثاء، وأن هذا الظهر منه، (فتبيَّنَ أنه)، أي: ذلك اليوم، (يومُ الأربعاء)، وأن الظهر منه: (جاز ظهرُه)؛ لأنه نوى صلاةً بعينِها في وقتٍ بعينه، إلا أنه أخطَأ في تعيين الوقت، (والغلطُ في تعيين الوقت)، أي: اليوم الذي كان الظهرُ منه، (لا يَضُرُّ) بعد ما حصل تعيينُ الفرض بكونه ظهرَ اليوم، (انتهى) كلام «التاتارخاية»[3].

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٣).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، فصل فيمن يصح الاقتداء به (١/ ٩٦)، و«خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الخامس عشر في الإمامة والاقتداء، نوع في نية الاقتداء (١/ ١٥٣).

(٣) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها وآدابها (٢/ ٤٥).

وهذا الغلطُ لا يضُرُّ الأداءَ، وأما القضاءُ فيضُرُّ، كما في «القنية»، فلا يَرِدُ ما تقدَّم أنه لو نوَى ظهرَ يومِ السبت، وعليه ظهرُ يومِ الخميس: فإنه لا يجوز؛ لأن ذلك في القضاء، وتعيينُ الوقتِ فيه شرطٌ، فيَضُرُّ فيه الخطأ.

وقال ابنُ أمير الحاج: «هذا عند عدمِ المُزاحَمة. وأما عنده، فيُشتَرط تعيينُه للأداء والقضاء، كما تشهَد به تعليلاتُهم»[1].

قال الحموي: «ومعنى «تعيينُ الوقت في الأداء ليس بشرطٍ»: تعيينُ اليوم باسمه المُطابِق له بعد تعيينِه بإضافةٍ أو إشارةٍ ليس بشرطٍ»[2].

ولكن قال ابن أمير الحاج: «إن في هذه الصورة تفصيلا، وهو أنه لا يخلو من أن يكون نوَى ظهرَ هذا اليومِ يوم الثلاثاء، أو ظهرَ هذا اليومِ الذي هو يومُ الثلاثاء، أو نحوَهما، فيجوز عن ظهرِ ذلك اليوم الذي هو فيه كائنًا ما كان، أعني: سواء كان هو في الواقع يومَ الثلاثاء أو الأربعاءِ أو الإثنَين؛ لأنه قد عرَّفه بالإشارة، فلغَتْ التسميةُ، وعلى هذا يُحمَل إطلاقُ الجواز في هذه الصورة، أو يكونَ نوَى ظهرَ يومِ الثلاثاء أي: ظهرَ الوقتِ المُسمَّى بهذا الاسم، وقد كان الوقتُ الذي هو فيه غيرَ يومِ الثلاثاء فلا يصِحُّ شُروعُه في ظهر يومِه الذي هو فيه؛ لعدم تعيينِه له، لعدم مُطابَقة هذا القصد والإرادة[3] له»[4]، انتهى.

فظهَر من هذا أنّ مسألةَ «التاتارخانية» كمسألتَي الاقتداء، فإن تعيَّن[5] باسم

---

(١) انظر: «حلبة المجلي»، النية (١/ ٦٨١).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٢٧). وانظر: «حلبة المجلي»، النية (١/ ٦٨٢).

(٣) كذا في النسخ و«غمز العيون». وفي «حلبة المجلي»: (الأداء).

(٤) «حلبة المجلي»، النية (١/ ٦٨٢).

(٥) أي: اليوم في مسألة الظهر، والإمام في مسألة الاقتداء.

العلَمي فقط فيهما فيضُرُّ الخطأ، وإن تعيَّن بإشارةٍ أو إضافةٍ فلا، فليست هذه المسألةُ أجنبيَّةً كما تُوُهِّم. نعم؛ لم يذكُر ابنُ أمير حاج قَيْدَ الإضافة الذي ذكَره المُحشِّي، وصورتُه: نوى ظهرَ اليوم يومَ الثلاثاء، وقد كان الأربعاءَ، فلا يضُرُّ.

[فرع: نوى قضاءَ صومٍ عليه، فأخطأ في التعيين]

ثم إن المذكور في «فتح القدير» و«قاضي خان» بعد أن نقل ما تقدَّم من قوله: «فينبغي أن ينوي الاقتداءَ بالإمام القائم في المحراب... »، إلى قوله: «فلأنَّ العِبرة لما نوى، لا لما رأى»، قال بعده: (ومثلُه)، أي: مثلُ ما مرَّ من مسألتَي الاقتداء[1]، (في الصوم)، فإنه لو (نوى قضاءَ) اليوم (يوم الخميس، فإذا عليه غيرُه: لا يجوز). انتهى كلامُ «الفتح»[2] و«الخانية»[3].

واعترُض بأنه يُخالف ما تقدَّم من أنه: «لو كان عليه قضاءُ يومٍ بعينِه، فصامَه بنيَّةِ يومٍ آخَر: جاز»، وأُجيبَ بأَوْجُه:

الأوَّلُ: أن الأوَّل سَهْوٌ، والصوابُ إسقاطُها.

الثاني: أن المراد بالغير، أي: من رمضان آخر. وأما إذا كان من رمضان، فيجوز.

الثالث: أن المراد بالصوم غيرُ صومِ رمضان، كقضاءِ النذر المُعيَّن، وقضاءِ صوم النفلِ الذي أفسَده بالشُّروع.

الرابع: أن المراد بيوم الخميسِ الخميسُ مطلقًا، لا الخميسُ المُعيَّن، وباليوم في المسألة المُتقدِّمة اليومُ المُعيَّن، كما دلَّ عليه لفظُه في المَوضِعَين، انتهى ما أجابوا به في دفع التناقُض.

---

(١) كذا في (خ). وفي بقية النسخ هنا زيادة قوله: (إلى قوله: لا يجوز).

(٢) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٩).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٣ ـ ٨٤).

إذا علمتَ أن هذه عبارةُ «فتح القدير»، وأن التنظيرَ في كلامه إلى مسألتَي الصلاة اللَّتَين ذكَرهما، لا إلى مسألة «التاتارخانية»: علمتَ أن الحقَّ في الجواب ما قاله في «فتح القدير» أنه «لو وقع الخطأُ في الاعتقاد دون التعيين فإنه لا يضُرُّ، كأنْ ينويَ ليلةَ الإثنَين صومَ غدِه، وهو يعتقدُه الثُّلاثاء. ونظيرُه في الاقتداء: أن ينويَ الاقتداء بالحاضِر مع اعتقادِ أنه زيدٌ، وهو عمروٌ، فإنه يصِحُّ قطعًا. وفي الصلاة: لو أدَّى الظهرَ في وقتِها مُعتقِدًا أنه يومُ الإثنين، فكان الثلاثاءَ: صحَّ»[١]، انتهى.

ومنه ما سيذكُره: «ولو نوى قضاءَ ما عليه من الصوم، وهو يظُنُّه يومَ الخميس، فإذا هو غيرُه: جاز»[٢].

وأما قوله[٣]: «لو كان عليه قضاءُ يومٍ بعينِه، فصامَه بنيَّةِ يومٍ آخَر: لا[٤]»، فالضمير في «فصامَه» إلى ما «كان عليه»، لا إلى «يوم بعينِه»، فكأنه قال: ولو نوى ما عليه من الصوم، يظُنُّ[٥] يومَ الخميس، وهو غيرُه مثلا: جاز.

فالمسألةُ حينئذ هي قولُه: (ولو نوى قضاءَ ما عليه من الصوم، وهو يظُنُّه يوم الخميس، وهو غيره: جاز)؛ لأن العبرة لما نوى.

فالمسألةُ الأُولى نظيرُ ما لو اقتدَى بزيدٍ، فإذا هو عمروٌ: لا يجوز.

---

(١) نقله في «غمز العيون» (١/ ١٢٨) عن «فتح القدير»، ولم أجده فيه، ولعل الشارح ينقل عن «الحموي».

(٢) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٩).

(٣) أي: الماتن، ابن نجيم.

(٤) كذا في النسخ. والذي سبق في المتن: (جاز)، كما ذكَره الشارح أيضا قبل أسطر.

(٥) كذا في (خ) و(م) و(ع). وفي (ح) و(ب): (فيظن). ولعل الأولى: (يظنه).

وهذه المسألة نظيرُ ما لو اقتدى بالإمام القائم في المِحراب على ظنٍّ أنه زيدٌ، فإذا هو عمروٌ: جاز.

وهذه المسألةُ المُورَدةُ في النَّقْض، فلا مُنافاةَ ولا إشكال.

ومسألةُ «التاتارخانية»، وإن لم تذكُرْ في «فتح القدير»، ولا في «الخانية»، إلا أنه أتى بها المُصنِّفُ رحمه الله لأنها نظيرةُ الاقتداء أيضًا، كما فُهِم من «فتح القدير»، فليست أجنبِيَّةً، كما تُوُهِّم.

[فرع: نوى الاقتداءَ بهذا الإمام، أو بالقائم في المحراب، وأخطأ في التسمية]

(ولو كان) المُؤتَمُّ (يَرَى شخصَه)، أي: الإمام، والرؤيةُ هنا بصَريَّة، وفي قوله: «نوَى الإمامَ القائمَ...، وهو يَرى أنه زيدٌ... إلخ» قَلْبِيةٌ[1]، فلا إشكالَ، (فنوى الاقتداءَ بهذا الإمامِ الذي هو زيدٌ: جاز)؛ لأنه عرَّفه بالإشارة، بقوله: «هذا الإمام»، (فلغَتْ التسميةُ) بأنه زيد؛ لأن الإشارةَ فوقَ التسمية في التعريف، لأنه في معنى وَضْعِ اليدِ على الشيء، فلا يحتمل الغيرَ، بخلاف التسمية، فإنها من باب استعمالِ اللفظ، فيجوز أن يُرادَ به غيرُ ما وُضِع له، كذا قيل، وفيه: أن الإشارةَ تحتمل المجازَ أيضًا.

(وكذا لو كان) المُؤتَمُّ (آخِرَ الصُّفوف بحيث لا يَرَى شخصَه، فنوى الاقتداءَ بالإمام القائمِ في المِحراب الذي هو زيدٌ، فإذا هو غيرُه: جاز أيضًا)؛ لأنه عرَّف بلامِ التعريف، ومعناها الإشارةُ والتعيين، فلغَتْ التسمية، كما لو أشارَ إليه وسمَّاه.

---

(1) أي: الرؤية قلبية، بمعنى الظن.

[فرع: الخطأ في تعيين الميِّتِ الذي يُصلَّى عليه]

(ومثلُ ما ذكرنا) من حكم الخطأ في تعيينِ الإمام، يجري (في الخطأ في تعيينِ الميِّتِ) الذي يُصلَّى عليه، فإن نوى أنه زيدٌ، فإذا هو عمروٌ: لا يصح، وإن نواه على ظنٍّ أنه زيد، فإذا هو غيرُه: يصح.

(فعند الكثرة) للجماعة والبُعد عن الميِّت الأفضلُ أن لا يُعيِّنَه؛ لئلا يظهَرَ غيرُ المُعيَّن فلا يجوز اقتداؤُه، بل (ينوي الميِّتَ)، أي: الاقتداء في الصلاة على الميِّتِ (الذي يُصلِّي عليه الإمامُ)، كائنًا من كان، (كذا في «فتح القدير»[(١)]) و«الخانية»[(٢)].

[فرع: نوى الاقتداء بهذا الشيخ، فإذا هو شابٌّ، أو العكس]

(وفي «الفتاوى العدَّة») للإمام الحُسَام الشهيد: (لو قال: اقتدَيتُ بهذا الشابِّ، فإذا هو شيخٌ: لم يصِحَّ) اقتداؤُه. (ولو قال:) اقتديتُ (بهذا الشيخ، فإذا هو شابٌّ: صحَّ) اقتداؤه؛ (لأن الشابَّ يُدْعَى شيخًا)، أي: يُطلَق عليه هذا اللفظُ مجازًا أو حقيقةً عُرْفية، (لعلمِه)، أي: الشابِّ، فإن الشيخ لغةً: مَن بلغ في السِّنِّ خمسين سنة، فأُطلِق على من هو دون ذلك لأنه حصَل من العلوم ما يحصُله من بلَغ سِنَّ الشَّيخُوخة، (بخلاف عكسِه)، فإن الشيخَ لا يُطلَق عليه الشابُّ.

وفيه: إن أراد أنه لا يُطلَق عله مجازًا فمُسلَّمٌ، بل يُدْعى شابًّا بجامِع القُوَّة في كلٍّ، إلا أن يقال: إن الكلامَ في الحقيقة العُرْفية، وهو لا يُطلَق عليه في العُرف هذا اللفظ، بخلافِ الأوَّل، (انتهى) كلامُ «العدة».

ومثلُه في «الخانية»، قال: «لو قال: اقتديتُ بهذا الشابِّ، فإذا هو شيخٌ:

(١) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٩).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٤).

صحَّ الاقتـداء، وعلـى القَلْبِ لا يصِـحُّ، وقيـل بالوجهَيـن»[١]، انتهى[٢].

لا يقال: إن التسمية تلغُو مع الإشارة عند اجتماعِهما، كما تقدَّم، وقضيَّتُه صحةُ الاقتداء في المسألتَين، وعدمُ النظر إلى كونِه يُدْعَى شيخًا أو لا؛ لأنه أُجيب أنَّ عدمَ الصحة في العكس؛ لأن الصفةَ لم تذكُرْ هنا على وجه التعريف، بل على وجه الشرط، فكأنه قال: اقتديتُ بهذا الشيخ إن كان يُدْعَى شابًّا، وليس كذلك، فلا يصِحُّ، كما أشار إليه بقوله:

(**والإشـارةُ ههنـا لا تكفِـي**) فـي التعيين الواجـب؛ (**لأنهـا**)، أي: الإشـارة، (**لم تكُنْ إشـارةً إلـى الإمـام**)، أي: إلـى الموصـوف، (**بل إنمـا هو إشـارةٌ إلـى**) الصفة، يعني: إلـى (**شـابٍّ أو شـيخٍ**)، فلم تكن كمسـألةِ مـا لو اقتدى بهـذا الإمـامِ الذي هو زيدٌ، فبـانَ بخلافـه، فإن الإشـارة فيـه إلى الموصـوف؛ لأن الصفـةَ فيـه ذُكِرت على وجـهِ التعريـف له، وأما صفةُ الشـباب والشَّـيخُوخة لـم تُذكَر لذلك، ولعـلَّ إلى هذا الفرق أشـار بقولـه: (**فتأمَّل**).

وفي «البزازية» أنه «لا يجوز فيهما، وقيل: يجوز فيهما؛ لأن **العبرة بالإشارة**[٣] **في المُشار إليه، لا بالصفة**»[٤]، وعليه لا يتأتَّى الفرقُ المذكور.

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل الخامس عشر في الإمامة والاقتداء، نوع: صلى خلف إمام (٤/ ٥٦). ولم أجده في «فتاوى قاضي خان».

(٢) من قوله: (ومثله في «الخانية»)، إلى قوله: (انتهى)، في (ع) فقط.

(٣) في النسخ: (للإشارة)، والمثبت من «البزازية».

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل الخامس عشر في الإمامة والاقتداء، نوع: صلى خلف إمام (٤/ ٥٦).

[فرع: نوى الصلاةَ على الميِّت الذكَر، فبانَ أُنثى، أو العكس]

(و)يَتفرَّع (على هذا) المذكور من أن الخطأ في تعيين الميِّت مُضِرٌّ: (لو نوى الصلاةَ على الميِّت الذكَر، فبان أنه أُنثَى، أو عكسه: لم يصِحَّ).

[فرع: عيَّن المُصلِّي عددَ المَوتَى، فبانَ أنهم أكثرُ أو أقلُّ]

(ولم أرَ حكمَ ما إذا عيَّن) المُصلِّي، إمامًا أو مُقتدِيًا، (عددَ المَوتَى عشرةً) مثلًا، عند الصلاة على الكُلِّ دُفعةً، وإن كان الأَولى أن يُصلِّي على كلٍّ واحدٍ استقلالًا، (فبانَ أنهم أكثرُ، وينبغي أن لا يَضُرَّ الخطأُ) المذكور (إلا أذا بانَ أنهم أكثرُ)، فيَضُرُّ حينئذ؛ (لأن فيهم مَن لم يَنْوِ الصلاةَ عليه، وهو الزائدُ) على العشرة، والزائدُ غير مُتعيِّن، فينبغي أن تُعادَ الصلاةُ على الكلِّ، لكن هذا إذا لم يُشِرْ، وأما إذا أشار إليهم، بأن صلى بنِيَّةِ هذه المَوتَى، وظنَّ أنهم عشرة، أو بنِيَّة المَوتَى الحاضِرين، فينبغي أن لا يَضُرَّ الخطأُ؛ لوجود الإشارة، والله أعلم.

[مسألة: ليس عند الحنفية من يؤدي خلاف ما ينوي،
إلا في الجمعة على قول محمد]

(مسألةٌ) مناسِبةٌ لمباحثِ تعيين المَنْوِي: (ليس لنا)، معاشِرَ الحنفية، (من يَنْوِي) فيما يُشترَط فيه التعيينُ (خلافَ ما يُؤدِّي)، الظاهر في التعبير: «ليس منا من يُؤدِّي خلافَ ما ينوي»، (إلا) مُصلِّي الجمعة (على قولِ مُحمَّد في الجُمُعة، فإنه إذا أدركَ الإمامَ) فيها، ولم يُدرِكْ أكثرَ الثانية، بأن نوى رُكوعَها، فسواءٌ أدركَه بعد الرَّفْع من الركوع، أو (في التشهُّد، أو في سُجُود السَّهْو: نوَاها جُمُعةً ويُصلِّيها ظُهرًا عنده)، ولا بد من نية الجمعة، حتى لو نوى الظُّهرَ: لا يصِحُّ، «مستصفى».

وهذا إذا لم يخرُج الوقتُ وهو في الجمعة. وأما إذا خرج وهو فيها: لا يَبني الظهرَ عليها عنده، كما في «الزيلعي»[١].

وما عند محمد بناءً على أن الجماعة شرطُها، وذلك في أكثرِها؛ لأن للأكثرِ حكمَ الكُلِّ، لكن هذا خلافُ مذهبِه، فإن الجماعة عنده شرطٌ للانعقاد، لا شرطٌ للأداء، وقد انعقَدتْ، فيَصِحُّ، ودوَامُها ليس بشرطٍ، كذا قيل، ومع هذا يكون مُحرِزًا لثوابِ الجماعة عنده؛ لأنه أدركَ بعضَها، وإنما يُصلِّي الظهرَ احتياطًا، ولهذا يَقرأ في كلِّ ركعة فاتحةَ الكتاب وسُورةً، ويقعُد في الثانية لا محالة احتياطًا، كذا في «جامع المحبوبي». وأما العيد، فيُصلِّيها عِيدًا؛ لأنها ليس لها بدَلٌ.

ولما كان هذا القولُ مرجوحا؛ للُزومِ بناءِ الظهر على تحريمةِ الجُمعة، مع «أنهما مُختلِفان»، كما في «الزيلعي»[٢]، قال: (والمَذهبُ المُختار أنه يُصلِّيها)، أي: يَنِّها، (جُمُعةً)؛ لأنه أدركَها، ولذا يَنْويها جمعةً اتفاقا، ومُدرِكُ الشَّيء يَبني باقِيه عليه، (فلا استثناءَ)، هذا على المذهب المُختار.

وبقولِنا: فيما يُشتَرط فيه التعيين، فلا يَرِدُ ما قيل: «إن الحصرَ مَنقُوضٌ بمسائلَ كثيرة، منها:

لو نوى بعد طُلوع الفجر تطوُّعا: كان عن سُنَّة الفجر.

وإذا نوى الظهرَ وشرَع، ثم أُقيمت الجماعةُ بعد تقيُّدِ الركعة بسجدة: يُتِمُّها شفعًا ويقتدي[٣].

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة (١/ ٢١٩).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة (١/ ٢١٩).

(٣) ويقع الشفع نفلا.

ولو صام يومَ الشكِّ نفلا، فظهَر أنه من رمضان: يقع عنه.

ولو نذَر صومَ يومٍ بعينِه، فصامه ونوى النفلَ: يقَعُ عن النذر.

ولو نوى الصومَ عن كفَّارةِ الظِّهار أو القتل، ثم قدر على العِتْق: فإنه يمضي في الصوم النفل.

ولو طافَ بنِيَّة التطوُّع في أيام النحر: وقَع عن الفرض.

وفي هذه كلِّها نوَى خلاف ما أدَّى»[١]، أو[٢] يقال: «إن في هذا كلِّه، ليس فيه نيةُ فرضٍ عن فرضٍ آخَر، كما هو مرادُه[٣]»، انتهى، «شيخُ مشايخِنا»[٤]، تأمل.

[مبحث: اشتراطُ النية في ما ليس بعبادة مقصودة، كالوسائل ونحوها]

وقوله: (**وأما إذا لم يكن المنوي من العبادات**)، بيانٌ وتفصيلٌ للشِّقِّ الثاني من الترديد الواقِع في صدر المبحث الثالث، وهو أن المَنْوِيَّ إما أن يكون من العباداتِ أو لا، أي: وإن لم يكُنْ المنوي من العبادات، بل (**إنما هو**)، أي: المنويُّ، (**من الوسائل، كالوُضوء، والغُسل، والتيمُّم**)، والنيةُ في الأوَّلَين سُنَّة، فيَكْفِيه[٥] النيةُ المَسنُونة فيهما.

[ماذا ينوي في الوضوء، وكيف ينويه؟]

(**قالوا في الوضوء: لا يَنْويه**)، أي: الوضوء؛ لأنه ليس بعبادةٍ مَقصُودة، بل يَنوي رفعَ الحدَث أو ما لا يصِحُّ إلا بالطهارة.

---

(١) «غمز العيون» (١/ ١٣٠ ـ ١٣١).

(٢) تابع لقوله: (وبقولنا).

(٣) أي: المصنف ابن نجيم. ومرادُه محصورٌ فيما ذكره، كما في «كشف الخطائر».

(٤) «كشف الخطائر» (ل/ ١٧٩/ أ).

(٥) كذا في (ح). وفي بقية النسخ: (فكيفية).

(و)من ثَمَّة (اعتُرِض على الشارح «الزَّيلعيِّ» على «الكَنْز» في قوله[١])، أي: في بيانِ سُنَن الوُضوء («ونيَّتُه»[٢]). وهذا الاعتراض إنما يتأتَّى (بناءً على عَوْدِ الضمير) في «ونيَّتُه» (إلى الوضوء) المذكورِ قبلَه صريحًا[٣]، وأما إذا جُعل إلى المُتوضِّئ المفهومِ من الوضوء، والمعنى: ونِيَّةُ المُتوضِّئ به الصلاةَ، فلا يَتأتَّى.

(وكذا اعتَرَضوا على) أحمدَ بنِ محمد بنِ أحمد بن جعفر، الإمامِ المشهور، أبي الحُسين بن أبي بكر، الفقيهِ، البغداديِّ، المعروفِ بـ(القُدُورِيِّ)، صاحبِ «المختصر» المُبارَك المشهور، انتهت إليه رِئاسَةُ العِراق، وكان حسَنَ العبارة، جَرِيءَ اللسان، مُداوِمًا لتِلاوة القرآن. أخذ الفقهَ عن أبي عبد الله محمد بن يحي الجُرجاني، وهو أخذ عن الجصَّاص أبي بكرٍ الرازي، عن أبي الحسن الكَرْخي، عن أبي سعيد البردعي، عن أبي علي الدَّقَّاق، عن أبي سهل موسى بن نصر الرازي، عن محمد بن الحسن. تُوُفِّي القدوريُّ يومَ الأحد الخامسِ عشر من رجب، سنةَ أربعِمائةٍ وثمانٍ وعشرين، ودُفن في داره، وقيل: نُقل إلى شارع المنصورة، ودُفن بجنب أبي بكر الخوارزمي الفقيه الحنفي.

(في قوله) في «مختصَره»: (ينوي)، أي: بالوضوء، (الطهارةَ)[٤]، فإنه مُخالِفٌ للمَذهب[٥].

---

(١) أي: قول صاحب «الكنز».

(٢) «كنز الدقائق»، كتاب الطهارة (ص ١٣٩).

(٣) كذا قاله الزيلعي في «التبيين» (١/ ٥).

(٤) قال القدوري في «المختصر» (ص ١١): «ويستحب للمتوضئ أن ينوي الطهارة».

(٥) في هامش (خ): (قوله: فإنه مخالف للمذهب، لا وجه له؛ فإن الطهارة هي رفع الحدث، فتأمل في وجه الاعتراض، فإنه في غاية الضعف، اهـ وسيشير إليه الشارح قريبا، اهـ).

هذا، وفي «فتح القدير»: «إذا قصَد الوضوء، أو رَفْعَ الحدَث، أو استباحةَ ما لا يَحِلُّ إلا به: كان مَنْوِيًّا»[١]، انتهى، فلا فرقَ حينئذ.

وفي «المِنَح»، بعد أن نقل عن «الكافي» أن النيةَ المُعتبَرة هي نيةُ المُتوضِّئ رَفْعَ الحدَث أو إقامةَ الصلاة، قال: «فعلى هذا، لو نوى الوضوءَ: فإنه يكون مُحصِّلا لها؛ لأن الوضوء ورَفْعَ الحدث سواءٌ؛ لأن حقيقةَ الوضوء رفعُ الحدَث»، انتهى. وفيه: أنَّ رَفْعَ الحدَث أثرُ الوضوء، وحقيقتُه: غَسلُ الأعضاء المخصوصة والمَسْحُ.

(والمَذهبُ أن يَنوِيَ به)، أي: الوضوءِ، **(ما)**، أي: استباحةَ فعلٍ، **(لا يصِحُّ إلا بالطهارة، من العباداتِ المقصودة)**، ولو نفلا، **(أو)** ينويَ به **(رَفْعَ الحدَث)**.

والفرقُ بين نيةِ الطهارة والوضوءِ، وبين نيَّةِ رفعِ الحدث: خَفِيٌّ، فلا يُوجِب الاعتراضَ على الطهارة دون رفعِ الحدث.

(وعند البعض: نيةُ الطهارة تكفِي) في النية المَسنونة؛ لأن الطهارة شُرِعت للصلاة وشُرِطت لأَجْلِها، فكانت نيَّتُها نيةَ إباحةِ الصلاة، فعلى قولِ البعض المُقابِل لقولِه: «والمذهب... إلخ»، لا اعتراضَ على القُدوري.

ولم يذكُرْ كيفيةَ النية المسنونة في الغُسْل، قال الحدَّادي: «والسُّنَّة أن يبدأ بالنية بقَلْبِه، ويقولَ بلسانه: نويتُ الغُسْلَ لرفعِ الجَنابة»[٢].

[ماذا ينوي في التيمُّم؟]

(وأما التيمُّم، فقالوا): تُشترَط النيةُ لِصِحَّته، وكيفيَّتُها **(أنه يَنْوي به عبادةً مَقصُودةً لا تَصِحُّ إلا بالطهارة، مثلَ سَجدةِ التِّلاوة)**، ولا يقال: سجدةُ التلاوة ليست بعبادةٍ

(١) «فتح القدير»، كتاب الطهارات (١/ ٣٢).

(٢) «الجوهرة النيرة»، كتاب الطهارة، سنن الطهارة (١/ ١٠).

مقصودةٍ لذاتِها، ولذا لو تلاها في وقتٍ مكروهٍ يجوز أداؤُها في وقتٍ مكروه؛ لأنها، وإن لم تكُن عبادةً مقصودة عند التِّلاوة، بل لاشتمالِها معنًى على التواضُع: لا يُنافي أنّها عبادةٌ مقصودة، بمعنى أنها شُرعت ابتداءً للتقرُّب إلى الله تعالى، وهذا المراد هنا، (و)مثلَ (صلاةِ الظُّهر مثلا).

(قالوا: لو تيمَّم لدُخولِ المسجد، أو الأذانِ، أو الإقامة: لا يُؤدِّي به الصلاةَ؛ لأنها)، أي: هذه الأعمال، (ليست بعبادةٍ مقصودة، وإنما هي أتباعٌ) ووسَائِلُ (إلى غيرِها).

(وفي التيمُّم لِقراءةِ القُرآن روايتان، فعند العامَّة: لا يجوز) أداءُ الصلاة به، وصحَّحه الحدَّادي[1] و«التبيين»[2]. وقيل: يجوز، كما في «المحيط».

(كما في «الخانية»). ونصُّ عبارتِها: «الصلاةُ بالتيمُّم لكلٍّ من قراءةِ القرآن، أو لزيارةِ القبور، أو لدَفْنِ الميِّت، أو للأذان، أو للإقامة، أو لدُخولِ المسجد، أو للخُروج عنه، أو لمَسِّ المُصحَف، اختلفوا في جوازها، وعند العامَّة: لا يجوز»[3]، انتهى.

فقد علمتَ ما في نقله عنها من الخلل، لأن الخلافَ في كلٍّ منها، لا في قراءة القرآن. ومثلُ ما في «الخانية» في «الخلاصة»[4] و«البزَّازية»[5]. قال في «البحر»: «والحقُّ التفصيل»[6]، وهو الذي أشار إليه بقوله:

---

(١) انظر: «الجوهرة النيرة»، كتاب الطهارة، باب التيمم، قوله: «والنية فرض في التيمم» (١/ ٢٣).

(٢) قال في «التبيين» (١/ ٣٩): «وفي «الغاية»: الصحيح أنه لا يجوز».

(٣) «الفتاوى قاضي خان»، كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل في صورة التيمم (١/ ٥٣-٥٤).

(٤) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطهارات، الفصل الخامس في التيمم، آخر جنس في كيفية التيمم (١/ ٣٥).

(٥) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الطهارة، الفصل الخامس في التيمم (٤/ ١٦-١٧).

(٦) «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم، سنن التيمم (١/ ١٥٨).

(وهو)، أي: جوازُ الصلاة بالتيمُّم لقراءةِ القرآن مطلقا، (محمولٌ على ما إذا كان المُتيمِّمُ مُحدِثًا، أما إذا كان جُنُبًا فتيمَّم لها)، أي: للقراءة، (جازَ له أن يُصلِّي به)، أي: بذلك التيمُّم، (كما في «البدائع»[1]) و«غايةِ البيان».

ولم يُفصِّل في دخول المسجد بين أن يكون جُنُبًا أو مُحدِثًا، مع أن كُلًّا منهما تبَعٌ للصلاة.

(وقد أوضَحْناه)، أي: وجهَ الحمل المذكور، (في «شرح الكنز»). قال فيه: والأَولى أن يقال: الشرطُ كونُ المَنوِيِّ عبادةً مقصودةً أو جُزْئَها، وهو لا يحِلُّ إلا بالطهارة، فالقراءةُ جُزْءٌ من العبادة المقصودة، إلا أنه إن كان جُنُبًا: وُجِد الشرطُ الأَخير، وهو عدمُ حِلِّ الفعل إلا بالطهارة، فكمُل الشرطُ، فجازَتْ الصلاةُ به، وإن كان مُحدِثًا: عدِمَ الشرطُ الأخيرُ، فلم تجُزْ الصلاةُ به»[2]، انتهى.

والحلَبِيُّ في «شرح المُنْية» ميَّزَ الفرقَ بينهما، حيث قال: «والحاصِلُ أن الصلاة لا تجوز إلا بتيمُّمٍ[3] نوَى لها أو لقُربةٍ مقصودة يُعقَل فيها معنى العبادة، ولا تصِحُّ[4] إلا بالطهارة. فخرج[5] التيمُّم لمسِّ المُصحَف، أو دُخول المسجد، أو الخُروجِ منه، أو زيارةِ القبور، أو الأذان، أو الإقامة؛ لأنها قربةٌ غيرُ مقصودة. [وخرج بقولنا: يُعقَل فيها معنى العبادة، تيمُّمُ الجُنُبِ ونحوِه لقراءة القرآن، فإنها قربةٌ مقصودة، لكن][6]

---

(١) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الطهارة، فصل في التيمم، فصل في شرائط ركن التيمم (١/ ٥٢).

(٢) «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم، سنن التيمم (١/ ١٥٨).

(٣) في النسخ: (بالتيمم)، والمثبت من «غنية المتملي»، وهو أولى.

(٤) أي: تلك القربة المقصودة.

(٥) أي: بقيد القربة المقصودة.

(٦) ما بين المعقوفتين مستدرك من «غنية المتملي».

لا يُعقَل فيها معنى العبادة. وخرج[١] تيمُّم المُحدِث لقراءة القرآن، وتيمُّم الكافر للإسلام؛ لصِحَّتِها بدون الطهارة، خلافًا لأبي يوسف في التيمُّم للإسلام، فإن عنده تجوز الصلاةُ به»[٢]، انتهى.

«ولو تيمَّم لسَجدةِ الشُّكْر: لا يُصلِّي به، وعند محمد: يُصلِّي؛ لأنها قربةٌ عنده»، كذا في «البحر»[٣].

«ولو تيمَّم للسلام أو لردِّه: لا يُصلِّي به»، «خانية»[٤].

[المبحث الرابع: في صفة المنوي من الفريضة والنافلة والأداء والقضاء]

(المبحث الرابع) من مباحث النية (في) بيانِ ما يلزم التعرُّضُ له وما لا يلزم من (صفةِ المَنْوِيِّ، من الفريضة والنافلة، والأداءِ والقضاء):

[يشترط نية الصلاة والفرض والتعيين في الصلاة]

(**أما الصلاةُ**) من بين العبادة المَنْوِية، (**فقال في «البناية»: إنه ينوي الفريضةَ في**) الصلاة (**الفرض، فقال مُعزِيًا إلى «المُجتبَى»: لا بد من نيةِ الصلاة**)؛ لتمتازَ عن سائر العبادات، (**ومن نيةِ الفرض**)؛ لتمتازَ عن النفل، فلو لم يعلَمْ الفريضة، إلا أنه يُصلِّيها في وقتها: لا تجوزُ صلاته، وعليه قضاؤُها، (**ومن نية التعيين**[٥])، مثل الظُّهر والعصر؛ لتمتازَ عن الفُروض الأُخَر، (**حتى لو نوى الفرضَ: يُجزِئُه**[٦])، انتهى كلامُ «البناية»[٧].

---

(١) أي: بقوله: لا تصح إلا بالطهارة.

(٢) «غنية المتملي»، فصل في التيمم (ص ٧٣).

(٣) «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم، سنن التيمم (١/ ١٥٨).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل فيما يجوز به التيمم (١/ ٥٤).

(٥) انظر: «المجتبى»، كتاب الصلاة، فصل في النية (١/ ١٧٣).

(٦) في «البناية»: «لا تجزئه».

(٧) «البناية»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة، النية (٢/ ١٤١).

هكذا[١] في النُّسَخ[٢]، ولعل كلمةَ «لا» ساقطةٌ من القلم، أي: «لا يُجزِئُه»؛ لأنه المُصرَّح به، وأيضًا لا يصِحُّ تفريعُ هذا على ما قبله. والذي في «المعراج» عن «المُجتبَى»: «لا يجزئه»[٣].

ونقل عن «المبسوط» لشيخ الإسلام و«المحيط»: لو نوى بلفظ الفرض: لا يجزئه؛ لأن الفرائضَ مُتنوِّعةٌ، ولو نوى الظُّهرَ بدون ذكرِ اليوم أو الوقتِ: لا يُجزِئه؛ لأنه ربَّما كان عليه صلاةُ ظهرٍ فائتةٍ، فلا يَتعيَّن.

لكنَّ المنقول عن «فتاوى العتَّابي» أن الأصحَّ أنه إذا نوى الظُّهر: يُجزِئُه.

فقد علمتَ ما في كلامه[٤] من الخلَل[٥].

---

(١) إشارة إلى قول المصنف: (حتى لو نوى الفرض يجزئه).

(٢) أي: نسخ «الأشباه». ولعله كان كذلك فيما اطلع عليه الشارح، وإلا فكلمة «لا» ثابتة في متن «غمز العيون» (١/ ١٣٢).

(٣) عبارة «المجتبى» (١/ ١٧٣): «ثم لا بد من نية الصلاة ونية الفرض ونية التعيين، فإذا نوى الظهر أو العصر: جمع هذه الوجوه»، وليس فيه قوله: (حتى لو نوى الفرض... إلخ).

(٤) أي: المصنف ابن نجيم.

(٥) في هامش (ع): (قال شيخُنا: «وما نُقل عن «العتَّابي» من الأصَحِّيَّة مُقيَّدٌ بما إذا كانت الظهرُ وقتية أو فائتة، وليس عليه ظهر أخرى فائتة، وإلا لم يجز، حتى لو كان عليه ظهران فائتتان فأدى أحدهما بنية صلاة الظهر ولم يعين، لم يجز باتفاق؛ لأن لم مزاحما من نوعه، بخلاف ما إذا كانت الظهر أداء حيث يثبت الجواز مطلقا، وإن كان عليه ظهر فائتة، لعدم المزاحم في النوع، وهذا ما ذكره من المزاحمة في النوع مبني على التفرقة بين الأداء والقضاء بالنسبة لاشتراط التعيين، أي: إن التعيين شرط في القضاء لا الأداء، وهذا الذي ذكره الحلبي في «شرح المنية»، والذي رجحه ابن أمير الحاج اشتراط التعيين في الأداء والقضاء عند المزاحم مطلقا غير مقيد بالنوع، فعليه لو كانت عليه ظهر فائتة ونوى الظهر عن الوقتية بدون ذكر اليوم أو الوقت لا يصح، وما نقلناه قبيل نقل العتابي من قولنا: ولو نوى الظهر بدون ظهر اليوم أو الوقت لا يجزئه؛ لأنه ربما كان... الخ يفيد أن مجرد =

[الصَّلَوات الواجِبة كالفرائض في لُزوم التعيين]

(و)الصَّلَوَاتُ (الواجِباتُ كالفرائض) في لُزوم التعيين، فإذا نوى الوِتْرَ فقد عيَّنه بلا حاجةٍ إلا ذِكر الواجب، فلا اعتراضَ بما تقدَّم[١]، (كما في «التاتارخانية»[٢]).

[تصِحُّ النافلةُ والرَّاتِبة بمُطلَق النية وبنِيَّة مُبايِن]

(وأما الصلاةُ النافلةُ والسُّنَّةُ الرَّاتِبة، فقدَّمنا أنها تصِحُّ بمُطلَق النية)، وتقدَّم الخلافُ في السُّنَّة، (و)أنها (تصِحُّ أيضا بنِيَّة مُبايِنةٍ) بالإضافةِ، لا بالوصفية، أي: بنِيَّةِ ما يُبايِنُها، وهذا، وإن لم يُفهَم مما تقدَّم صريحا، إلا أنه يُفهَم منه حيث صحَّح سُنَّةَ الفجر بنِيَّةِ التهجُّد.

[فرع: لم يعرِف الفرائضَ الخَمْس، إلا أنه يُصلِّيها في أوقاتِها]

(وتفرَّع على اشتراطِ نيةِ الفرضية) في الفرائض (أنه لو لم يعرِفْ) الناوي (الفرائضَ الخَمْس، إلا أنه يُصلِّيها في أوقاتِها: لا تجوز)؛ لعدمِ نيَّة الفرضية.

[فرع: يعتقِد أن في الصلاة فرضًا ونفلا، ولا يُميِّز، ولم يَنْوِ الفرضَ فيها]

(وكذا) لا تجوزُ الفرائضُ (لو اعتقَد أن منها)، أي: الصلاة، (فرضًا ونفلا، و) لكن (لا يُميِّز) الفرضَ من النفل، (ولم يَنْوِ الفرضَ فيها)، أي: في كلِّ واحدة منها،

= الاحتمال كان في عدم الجواز، وهذا النقل هو الذي رجحه ابن أمير الحاج. والحاصل أن اشتراط التعيين متفق عليه في القضاء، مختلف فيه في الأداء، انتهى).

(١) في هامش (ع): (من أنه ينوي الوتر لا الواجبَ؛ للاختلاف في وجوبه، فليست الوتر كالفرائض من كل وجه، انتهى).

(٢) قال فيها: «وفي «الغياثية»: والواجبات والفرائض لا يتادى بمطلق النية إجماعا». انظر: «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها وآدابها (٢/ ٤٠).

(فإن نوى الفرضَ في الكلِّ) في هذه الصورة: (جاز في الكُلِّ، وكذا) جازَ الكلُّ (لو ظنَّ الكلَّ فرضًا)، ونوى الفرضَ في الكل.

وفي هذه الصورة والتي قبلها، لو اقتدَى به غيرُه، إن كان في صلاةٍ لا سُنَّة قبلَها، كالمغرب: صحَّت صلاةُ المُقتدِي أيضًا، وإن كان في صلاةٍ قبلها سُنَّةٌ مثلُها، كالفجر والظُّهر: لا تصِحُّ صلاةُ المقتدي، الأُولى[١] في «شرح المُنْية»[٢]، والثانيةُ في «الخلاصة»[٣]. ووجهُه: لزومُ اقتداءِ المُفتَرِض بالمُتنفِّل؛ لأنه حيث صلَّى السُّنَّة، ونوى فيها الفرضَ: سقَط فرضُه، وكان مُتنفِّلا في الصلاة التي اقتدَوا به فيها.

(ولو لم يَظُنَّ ذلك)، أي: الكلَّ فرضًا، بأن ظنَّ البعضَ فرضًا والبعضَ نفلا، ولم يَنْوِ الفرضَ، فذلك لا يجوز، وإن نوى: يجوز، أو بأن ظنَّ أن الكلَّ نفلٌ[٤]، ولم يَنْوِ في الكلِّ الفرضَ، فغيرُ جائز.

(فكلُّ صلاةٍ صلَّاها مع الإمام جاز إن نوى صلاةَ الإمام، كذا في «فتح القدير»[٥]).

[أقسامُ المُصلِّين باعتبارِ معرفتِهم فرائضَ الصلاة وسُنَنَها]

(وفي «القنية»: المُصلُّون سِتَّةٌ) أقسام:

(الأوَّل: مَن علِم الفرضَ منها)، أي: الصلاة، (والسُّنَن، وعلِم معنى الفرضِ

---

(١) لعله يريد: المسألة الأولى.

(٢) انظر: «غنية المتملي»، الشرط السادس: النية (ص ٢٥٣). وما ذكره في هذا الفرع والذي قبله مذكور فيها.

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، آخر الفصل الثامن في النية (١/ ٨٢). وما ذكره في هذا الفرع والذي قبله مذكور فيها.

(٤) في النسخ: (نفلا).

(٥) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٨).

أنه) ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ (يَستحِقُّ الثوابَ بفعلِه والعقابَ بتركِه، وعلِم معنى السُّنَّة أنها يستحِقُّ الثوابَ بفعلها، ولا يُعاقَبُ بتركِها، فنوى الظُّهرَ والفجرَ) مثلا: أجزأته و(أغنَتْ نِيَّةُ الظُّهر عن نِيَّةِ الفرض)، وكذا نية الفجر.

والذي فُهم من هذا، ومما تقدَّم من جوازِ صلاةِ مَن لا يعلَم الفرضَ إذا صلَّى مع الإمام، ونوى صلاةَ الإمام: أن نيةَ الفرض تصريحًا وتفصيلا إنما تلزَم فيما لا تعيَّن، فمتى ما حصَل التعيينُ بدونِها تجوز الصلاةُ بلا حاجةٍ إليها.

(والثاني: من يعلَم ذلك، وينوي الفرضَ فرضًا، ولكن ما[1] يعلَم ما فيه من الفرائض)، ركنًا أو شرطًا أو واجبًا، **(و)لا يعلَم ما فيه من (السُّنَن: يُجزِئُه)**.

(والثالث: ينوي الفرضَ، ولا يعلَم معناه: لا يجزئه)؛ لأنه لم يَنْوِ الفرضَ لعدمِ علمِه بمعناه الشرعيِّ، ونيةُ الفرض شرطٌ لصحَّةِ أدائه.

(والرابع: علِم أن فيما يُصلِّيه الناسُ فرائضُ ونَوافِلُ، فيُصلِّي كما يُصلِّي الناس، ولا يُميِّزُ الفرائضَ من النوافل)، ولم يَنْوِ الفرضَ في شيء: **(لا يُجزِئُه؛ لأن تعيينَ النيَّة)** للفرض **(شرطٌ)** لأدائه، وهذا يُؤيِّد ما ذكرنا من عدمِ لزومِ نيةِ الفرض بعد التعيين، **(وقيل: يُجزِئه ما صلَّى في الجماعة إن نوى صلاةَ الإمام)**[2].

---

(١) «ما» نافية.

(٢) في هامش (ع): (أي: يجزئه، وسقَط عنه فرضُ ما صلَّى، أي: كلُّ صلاةٍ صلاها في الجماعة مع الإمام إن نوى صلاة الإمام. قال في «الخانية»: إن نوى الاقتداء، ولم يعين الصلاة: لا يجوز. ولو نوى صلاة الإمام، ولم يعلم أي صلاة هي: أجزأه أيتها كانت؛ لأنه نوى الدخولَ في صلاته مقتديا به. ولو نوى الاقتداء به، ولم ينو صلاته، ولكن نوى الاقتداء، أو نوى صلاة الإمام: لا يصح؛ لاختلاف الفرضين. ولو لم ينو الاقتداء، ونوى صلاة الإمام: لا يصح الاقتداء، إلا إن نوى صلاة الإمام مقتديا به، أو ينوي الشروع في صلاة الإمام؛ لأنه صار كأنه فرض الإمام مقتديا به. وقال بعضهم: لا يكون =

(والخامس: اعتقد أن الكلَّ فرضٌ، جازَتْ صلاتُه)؛ لأن النفل يتأدَّى بنية الفرض.

(والسادس: لا يعلَم أن لله على عبادِه صَلَوَاتٍ مفروضةٍ، ولكنَّه كان يُصلِّيها لأوقاتِها: لم تُجْزِه، انتهى)، أي: إلا إذا صلَّى مع الإمام، ونوى صلاةَ الإمام، كما تقدَّم.

[لا يُشتَرط لصومِ رمضان نيةُ الفرضية]

(وأما) النية (في الصوم، فقد علمتَ أنه)، أي: رمضان، (يصِحُّ بنيةٍ مباينة)، أي: ما يُبايِنُه، حيث صرَّح أنه يصِحُّ بنيَّةِ النفلِ وواجبٍ آخر، (وبمُطلَق النية)، أي: نيةِ مُطلَقِ الصوم، (فلا يُشتَرط لصومِ رمضانَ نيةُ الفرضية). نعم؛ لا بد منها في القضاء، لكن أعمَّ من أن تكون صريحًا أو ضِمْنًا، كقضاءِ يومٍ من رمضانَ سنةِ كذا، (حتى قالوا: لو نوى ليلةَ الشكِّ صومَ آخِرِ شعبانَ)، نفلا أو واجِبًا آخر، (ثم ظهَر بعد الصوم أنه أوَّلُ رمضانَ: أجزأه) عن صوم رمضان.

[تُشتَرط نيةُ الفرضية للزكاة، ولو كانت مُعجَّلة]

(وأما الزكاةُ، فيشترط لها نيةُ الفرضية؛ لأن الصدقةَ مُتنوِّعةٌ) إلى فرضٍ أو نفل، فلا بد من التعيين بنيَّة الفرضية، لكن نية الزكاة تُغني عن نيَّتِها.

(ولم أرَ حكمَ نيةِ الزكاة المُعجَّلة)، أي: المُؤدَّاة قبل وجوبِ الأداء بعد ما ثبت أصلُ الوجوب، (وظاهرُ كلامِهم أنه لا بد من نيةِ الفرض) فيها، ولا يَرِدُ أن كونَها

= شارعا معه إذا نوى الشروع معه في صلاته، وإذا نوى الاقتداء بالإمام ولم يعين الصلاة، قيل: يجزئه، وقيل: لا، وإذا انتقل الإمام للتكبير فكبر بعده يجوز ويكون مقتديا، والأحسن أن يقول: نويت أن أصلي مع الإمام، انتهى).

مُعجَّلة يُنافي الفرضيةَ؛ إذ معنى التعجيلِ الأداءُ قبل الوجوب؛ (لأنه تعجيلٌ بعد أصل الوجوب)، أي: الافتراض؛ (لأن سببَه)، أي: أصل الوجوب، (النصابُ الناميُّ)، حقيقةً أو حكمًا، (وقد وُجد) ذلك السبب، وأما التعجيلُ قبل وجود النصابِ، فإنه لا يجوز أصلا، (بخلاف الحَوْل، فإنه شرطٌ لوجوب الأداء)، لا لأصل الوجوب، ولا لصِحَّة الأداء.

وهذا (بخلاف تعجيل الصلاةِ على وقتِها)، فإنه غيرُ جائز؛ (لكونِ وقتِها سببًا للوُجوب، وشرطًا لصِحَّة الأداء)، كما تقرَّر في الأصول. وأما تعجيلُ العصر في عَرَفات، فلضَرورةٍ دَعَتْ إليه، كما سيجيء عن المُصنِّف.

[هل يُشتَرط لحجَّةِ الإسلام نية الفرضية؟]

(وأما الحجُّ، فقدَّمنا) في بحثِ تعيينِ المَنْوي (أنه يصِحُّ بمُطلَق النية)، فلا يحتاجُ إلى نيةِ الفرضية من ظاهر هذه الحَيثيَّة، (لكنَّ الفقهاء علَّلُوه)، أي: كونَه يصِحُّ بمُطلَقِها، (بما يقتضِي أنه نوى في نفس الأمر)، أي: في الواقع، حيث (قالوا) في تعليل كفايةِ مُطلَق النية فيه: (إنه)، أي: الحاجَّ، (لا يَتحمَّل المَشاقَّ الكثيرةَ إلا لأجلِ الفرض).

قيل عليه: إن أراد بهذا التعليلِ أنَّهم علَّلوه بما يقتضي لزومَ تعيينِ الفرض بالنية، بأن يُريد بمُطلَق الحجِّ فريضةَ الحج، فلا نُسلِّم أن التعليل المذكورَ يقتضي ذلك، وإن أراد أنهم علَّلوه بما يقتضي أن نيةَ مُطلَق الحج لا تكون في نفس الأمر إلا عن الفرض، بمعنى أنها تنصرف إليه، فالاقتضاءُ مُسلَّم؛ لأنه المذهبُ، والاستدراكُ ليس بجَيِّد؛ لأن صِحَّتَه بمُطلَق النية لا يكون إلا بهذا الطريق.

(فاستَنبطَ منه)، أي: من تعليلهم، (المُحقِّقُ ابنُ الهُمَام أنه لو كان في الواقع أنه

لم يَنْوِ الفرضَ: لم يجُزْ؛ لأن صَرْفَه)، أي: المَنْوِيَّ المُطلَق، (إلى الفرض) مُتعيِّنٌ؛ (حَمْلا له)، أي: المنوي المُطلَق، (عليه)، أي: الفرض، (عملا بالظاهر)، أي: بظاهرِ أنَّ تَحمُّلَ المَشاقِّ لا يكون إلا للفرض.

وقيل عليه: إن أراد أنه إن لم يُعيِّن النيةَ بالفرض لم يُجْزِه عن فريضةِ الحج: فاستنباطٌ فاسِدٌ؛ إذ لا دلالةَ لتعليلهم على هذا المعنى، لا منطوقًا ولا مفهومًا؛ وإن أرادَ أنه لو كان الواقعُ أنه لم يَنْوِ بحيث تَصِحُّ منه النيةُ للفرض لم يجُزْ، وذلك بأن يَنْوِيَ بمُطلَق الحجِّ النفلَ: فالاستنباطُ مُسلَّم، وليس محلَّ النِّزاع، بل النِّزاع فيما إذا قال: نويتُ الحجَّ، وأراد به ما يُطلَق عليه اسمُ الحجِّ من غير تعيينِ فَرْدٍ منه من فرضٍ أو نفلٍ، هل يقَعُ عن فريضةِ الحجِّ أو لا يقع؟ فقالوا: يقَعُ؛ لأنه لا يَتحمَّل المَشاقَّ إلا للفرض، ولأن **المُطلَق ينصرِف إلى الكامل**، وأما إذا نوى النفلَ، فنفلٌ، أو الفرضَ، ففرضٌ، فلا نِزاع فيه عندنا.

ولا يقال: إن مرادَه تطبيقُ الحكم على دليلِه مع قطع النظر عن مُوافَقتِه المذهب؛ لأنا نقول: علِمتَ أنه لا يدلُّ عليه منطوقًا ولا مفهومًا، فتأمَّل.

(**وهو**)، أي: ما استنبطَه ابنُ الهمام، (**حسَنٌ جِدًّا، فلا بُدَّ فيه من نيةِ الفرض**) بحسَب الواقع؛ (**لأنه لو نوى النفلَ فيه، وعليه حجَّةُ الإسلام: كان نفلا**)، يعني: فكان كالصلاة في صِحَّةِ غيرِها في وقتِها، فاحتاج إلى التعيين ليَمتازَ عن النفل، لكن كونُه كذلك بالنظر إلى كونِ وقتِه يُشبِهُ الظَّرْفَ، وأما بالنظر إلى كونه يُشبِهُ المِعيارَ، فيجوز أن يُستغنَى عن التعيين، فيصِحُّ الفرضُ ما لم يوجد الإعراضُ عنه بتعيين غيرِه، كما تقدم.

قيل عليه: إن مقتضى ما ذكره المُصنِّفُ أن لا يقَعَ عن حجَّة الإسلام فيما لو

علَّق حجَّه بالبُرْءِ، فبَرِئَ وحجَّ، وهو مُخالفٌ لما في «المنية» و«السِّراجِيَّة»، حيث قالوا: «مريضٌ علَّق حجَّه بالبُرْء، وحجَّ: جاز عن حجَّةِ الإسلام»[١]، فتأمل.

قال الحمَوي: «ورُدَّ بأن المريض أطلقَ في نية الحج، فصُرِف إلى حجَّةِ الإسلام، وهو موافِقٌ لما صرَّحُوا به. وفيه: أنه لا شبهةَ في أن مقتضى ما ذكره المُصنِّف أن لا يقعَ الحجُّ في مسألة «المنية» و«السِّراجيَّة» عن حجَّة الإسلام. وأما موافقةُ ما فيهما لما صرَّحُوا به فلا دخلَ له هنا؛ إذ لم يدَّعِ القائلُ مُخالَفةَ ما فيهما لما صرَّحُوا به حتى يُرَدَّ عليه بما ذُكر»[٢]، انتهى.

وإذا وقعَتْ عن حجَّةِ الإسلام في مسألة المريض: يلزَمه الوفاءُ بما نذَره بعدُ[٣]، فتأمَّل.

---

(١) انظر: «الفتاوى السراجية»، كتاب الحج، باب وجوب الحج (ص ١٧٥).

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٣٥).

(٣) في هامش (ع): (قال شيخ مشايخنا: إن معنى ما قاله في «المنية» من تعليق الحج بالبرء، بأن قال: إن برئت أحج، فبرأ وحج، يقع عن حجة الإسلام؛ لأنه أطلق في نية حجه، فجاز عن حجة الإسلام، فلا يرد هذا على المصنف. ومسألة الاستنباط أنه نوى حج النفل وصرف نيته عن الإطلاق، فانصرف عن نية الحج، فلا بد من نية الفرض؛ لأن حجة الإسلام فرض، وهي عبادة مقصودة، فلا بد فيها من نية الفرضية، ولا مصادمة لكلامهم في قوله: ولا بد من نية الفرض؛ لأن مراده: لا بد من نية الفرض فيما إذا نوى النفل قصدا ولم يطلق نيته. ومعلوم أن قيد النفلية مناف إطلاق نيته، كما لا يخفى. فلا نظر في كلام المصنف. ولئن قلنا في الاستنباط المذكور أن الكلام عند الإطلاق في النية، فإن نية الفرض معتبرة في فرض الحج، وقد اكتفي عنا بالإطلاق في النية، وهي موجودة فيه بالقوة لا بالفعل للعلة المذكورة، فاستنباط أنه لا بد فيه، أي: الإطلاق، من نية الفرض، أي: اعتبار وجودها فيه حكما فيه، كان ذلك استنباطا صحيحا، انتهى).

[لا بد من نيةِ الفرض في الكفَّارات]

(ولا بد من نيةِ الفرض في الكفَّارات)، أي: كفَّارةِ اليمين، والقتل، والظِّهار، وجَزاء الصَّيد، والحَلْق، والمُتعة، والصوم، (ولذا قالوا: إن صومَ الكفَّارة وقضاءَ رمضان يحتاجُ إلى تبييتِـ)ـها، أي: جعلِها (من الليل) أو مُقارَنةً لطلوعِ الفجر؛ (لأن الوقتَ)، أي: وقت صوم الكفارات، (صالحٌ لصَومِ النفل)، فلم يكن مُتعيِّنًا بحسب الوقت، فاحتاج إلى التعيين بالفرضية ليمتازَ عن النفل، لكن لو نوى صومَ كفَّارةٍ عن كذا: كان مُغْنِيًا عن نيةِ الفرضية.

[الوضوء والغُسل لا يُشتَرط النيةُ لصِحَّتهما]

(وأما الوضوءُ) بغيرِ نَبيذِ التَّمْر وسُؤْرِ الحِمار، (والغُسلُ، فلا دَخلَ لهما في هذا المبحث؛ لعدمِ اشتراطِ النية فيهما)، حتى يلزمَ التعرُّض لفرضِيَّتِهما في النية، لكن لزوم التعرُّضِ لصفةِ المَنْوِيِّ، كما يجوز أن يكونَ للخُروج عن عُهْدةِ الفرض وصِحَّةِ الصلاة: يجوز أن يكون للخُروج عن عُهْدة السُّنَّة وزيادةِ الثواب، فالتعليلُ المذكورُ ليس بتامٍّ.

[التيمُّم لا يُشتَرط له نيةُ الفرضية، ويَكفِي نيةُ رَفعِ الحدَث]

(وأما التيمُّم، فلا يُشتَرط له نيةُ الفرضية؛ لأنه من الوسائل، وقدَّمنا أن نيةَ رَفعِ الحدَث)، مع أنه لا تعرُّضَ فيها للفرضية، (كافيةٌ) في صحة التيمُّم، فلا حاجة فيه إلى تعيين الفرضية. وأنت تعلَم أن نيةَ رفعِ الحدَث فيما تقدَّم إنما هو في الوضوء، لا في التيمُّم، إلا أن يقال: مرادُه تقديمُه في الوسائل مطلقًا، تيمُّمًا أو وُضوءًا.

[الشروطُ إنما يُرَاعَى حُصولُها، لا تحصيلُها]

(وعلى هذا) القياس (الشُّروطُ كلُّها)، لا يشترط لها نيةُ الفرضية؛ لقولهم: (الشروطُ إنما يُرَاعَى حُصولُها، لا تحصيلُها)، والنيةُ لا تكون لأجل التحصيل، وهذا في المعنى عِلَّةٌ لعلِّيَّةِ كونِها من الوسائل، كما تقدَّم، لكن لو أُجْرِيَ على عُمومه: أفاد عدمَ اشتراطِ أصلِ النية في التيمُّم، وهو خلافُ الواقع.

[الخُطبة لا يُشتَرط لها نيةُ الفرضية]

(وكذا الخُطبة[1]، لا يشترط لها نيةُ الفرضية، وإن شرَطْنا لها)، فيما تقدَّم، (النيةَ)، أي: أصل النية، ؛ (لأنه لا يُتنفَّل بها) حتى يُشتَرطَ لها نيةُ الفرضية لتَمتازَ عن النفل؛ إذ الذِّكرُ المعهودُ فيها وإن جاز التنفُّل به، لكن بعد كونِه بنيَّةِ الخُطبة لا يُتنفَّلُ به. وأما خُطبة العِيد فهي وإن كانت سُنَّةً، فهي مُمتازةٌ بوقتِها، فلا حاجةَ إلى التمييز عنها أيضا.

[صلاةُ الجنازة لا يُشتَرط لها نيةُ الفرضية]

(وينبغي أن تكون صلاةُ الجنازة كذلك)، أي: لا يشترط لها نيةُ الفرضية.

واعتُرض عليه بأن المصرَّح به في المُتون أنه ينوي الصلاةَ لله والدعاءَ للميِّت، وفي «الغزنوي» يقول: «أُصلِّي لله صلاةَ الجنازة أربعَ تكبيراتٍ»[2]، انتهى، فهذا نصٌّ على عدم اشتراطِ الفرضية، تأمَّلْ.

(لأنها لا تكون إلا فرضًا، كما صرَّحُوا به، ولذا لا تُعادُ نفلا)، فلا حاجة إلى نيةِ الفرضية. وأطلَق المصنِّفُ الإعادةَ نفلا، فشمِل ما لو أعادَه الوَلِيُّ؛ لما في «غاية البيان»: «إن حكمَ الصلاة التي صُلِّيتْ على الميِّتِ بغيرِ إذْنِ الوَلِيِّ موقوفٌ، إن أعادَه

(١) في (خ): (الخطب).
(٢) «مقدمة الغزنوي» (ص ١٢٢).

الوليُّ: تبيَّنَ أن الفرضَ ما صُلِّي، وإن لم يُعِدْ: سقَط الفرضُ بالأُولى»، انتهى. إلا أن في «فتح القدير» ما يخالفه، قال: «لو صلَّى غيرُ مَن له حقُّ التقدُّم على الوليِّ بلا إذنِ الوليِّ: كان له أن يُعِيدَها نفلا إن شاء»[1]، انتهى.

[حكم نيةِ الصبيِّ في نية الفرضيَّة]

(ولم أرَ حكمَ نيةِ الصبيِّ في نيةِ الفرضية، وينبغي أن لا يُشترطَ نيةُ الفرضية له لكونِها)، أي: الصلاة، (غيرَ فرضٍ في حقِّه، لكن ينبغي أن يُنَوَّى صلاةَ كذا)، أي: الظهر مثلا، (التي فرَضَها الله على المُكلَّف في هذا الوقت). قال شيخُ مشايخنا: «صلاةُ الصبيِّ نفلٌ، وهو يَتأدَّى بمُطلَق النية، فلعلَّ قوله: لكن ينبغي... إلخ؛ ليعتاد»[2]، انتهى.

[حكم نية فرض العين في فرض العين، والكفاية في فرض الكفاية]

(ولم أرَ أيضًا[3] حكمَ نيةِ فرضِ العين في فرض العين، وفرضَ الكفاية فيه) في فرضِ الكفاية، (والظاهرُ عدمُ الاشتراط)؛ إذ لا مدخل له فيما شُرِعت النيةُ لأجله من التعيين والتمييز. وفي «فتح المدبر[4]»: «لا يشترط في الفرائض تعيينُ فرضِ العين بلا خلاف، وكذا صلاة الجنازة لا يشترط فيها نيةُ فرضِ الكفاية»[5]، انتهى. وجعَل بعضُهم سُكوتَ المُتونِ عن اشتراطِها دليلا على عدمِ الاشتراط فيهما.

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب الجنائز، فصل في الصلاة على الميت (٢/ ١١٩-١٢٠).

(٢) «كشف الخطائر» (ل/ ١٩٣/ أ).

(٣) كذا في (ب) و«غمز العيون». وفي بقية النسخ: (أنه).

(٤) كذا في النسخ. وفي «غمز العيون»: (القدير). ولم أجد النقل فيه.

(٥) انظر: غمز العيون (١/ ١٣٦).

[ينوي في الصلاة المُعادَة كونها جابِرةً لنقصِ الفرضِ]

(وأما الصلاةُ المُعادةُ لارتكابِ مكروهٍ) كراهةَ تحريم، (أو تركِ واجبٍ عمدًا، فلا شكَّ أنها)، أي: تلك الصلاة، (جائزةٌ) غيرُ واجبةٍ بعد الوقت، وأما فيه فواجبةٌ، كما سيُصرِّح به، أي: إن كانت لتَرْكِ واجبٍ، وسُنَّةٌ إن كانت لتَرْك سُنَّة.

ولعلَّ مرادَه بالجواز ما قابل الامتناعَ، فيَصدُق بالواجب، وهذا أولى؛ لشُموله الإعادةَ مطلقًا في الوقت وبعده، وفي نسخةِ «شيخِ مشايخِنا»: «جابِرةٌ»[1]، بالباء، أي: لنقصٍ دخَل في الصلاة.

(لقولهم بسُقوطِ الفرض بالأُولى منهما، فعلى هذا)، أي: تقدير كونِها جائزةً، (ينوي كونَها جابِرةً لنَقْصِ الفرضِ)، أي: النقص الذي تمكَّنَ في الفرض بتَرْكِ واجبٍ أو فعلِ مكروه.

[الخلافُ في أن الصلاةَ المُعادةَ نفلٌ أو فرضٌ]

(على أنها نفلٌ تحقيقًا)، وبه جزَم في «القنية».

وفي «الخانية»: «رجل يقضِي صلاةَ عمُرِه، مع أنه لم يَفُتْه شيءٌ منها، قال بعضُهم: إنه مكروهٌ، وقال بعضهم: لا يُكره؛ لأنه أخَذ بالاحتياط، [والصحيحُ أنه يجوز][2]، لكن لا يقضِي بعد صلاةِ الفجر، ولا بعد صلاة العصر؛ لأنها نفلٌ ظاهرا»[3]، انتهى.

وفي «الحاوي»: «يُكره للإنسان أن يقضِيَ صلاةَ عمُرِه ثانيًا»، قال رحمه الله:

---

(١) «كشف الخطائر» (ل/ ١٩٤/ ب).

(٢) ما بين المعقوفتين مستدرك من «الخانية».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، آخر فصل في الترتيب وقضاء المتروكات (١/ ١١٥).

«هذا محمولٌ على ما إذا لم يكُنْ فيه شُبهةُ الخلافِ في الجواز، ولم تكن مُؤدَّاةً على وجه الكراهة»، انتهى. ثم قال: «مَن يقضي الصلَواتِ احتياطًا لشُبهةِ الخلافِ يُصلِّي المغربَ والوِترَ أربعًا بثلاثِ قَعَداتٍ»، انتهى.

وهذا كلُّه يُرجِّح جانبَ النفلية، ومعلومٌ أن النفلَ لا يحتاج إلى التعيين فضلا عن الصِّفة.

وجزم صدرُ الإسلام أبو اليُسْر أن الصلاة المُعادةَ لارتكابِ مكروهٍ أو تركِ واجبٍ أنَّ الفرضَ الثاني.

وفي «مناسك الطرابلسي» نقلا عن شمس الأئمة السرخسي أن: «الأصحَّ [أنَّ][1] المعتمَدَ هو الثاني، والأوَّلُ ينفسِخُ بالثاني»، انتهى.

ونقل البِيريُّ عن «السِّراج» أن الفرضَ هو الثاني، ونقَل عن «المجتبى» أن هذا قولُ أبي يوسفَ والشافعي، والأوَّلُ[2] قولُهما[3].

وفي «فتح القدير»: «إن الفرضَ المُعادَ جابِرٌ للأوَّل[4]؛ لأن الفرض لا يتكرَّر، وجعلُ الفرضِ هو الثاني يقتضي عدمَ سقوطِهِ بالأوَّل، وهو لازمُ تركِ الركن، لا

---

(١) مستدرك من «عمدة ذوي البصائر».

(٢) أي: أن الفريضة هي الأولى.

(٣) انظر: «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٠٥).

(٤) في هامش (خ): (قوله: جابر للأول، بمنزلة الجبر بسجود السهو، وبالأول يخرج عن العهدة وإن كان على وجه الكراهة، وهذا القول هو المختار، وهو الأصح، كما في «شرح الأكمل» على «أصول البزدوي»، واختاره ابن الهمام، قال: لأن الفرض لا يتكرر، وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالأول؛ إذ هو لازم ترك الركن، لا الواجب، انتهى من تقريرنا على «حاشية شرح المنار»).

الواجب، إلا أن يقال[١]: إن ذلك امتنانٌ من الله تعالى؛ إذ يحتسِبُ الكاملَ ـ وإن تأخَّرَ ـ عن الفرض[٢]، لما علِم سبحانه وتعالى أنه سيُوقِعُه»[٣]، انتهى.

فالمسألةُ خِلافيَّةٌ.

(وأما على القول بأن الفرضَ يسقُط بها)، أي: المُعادَة، (فلا خَفاءَ في اشتراط نيةِ الفرضية)، لما مرَّ، ولا بد من تعيينِ إعادةِ صلاةِ كذا، وبعد هذا التعيين لا حاجةَ إلى نية كونِها فرضًا أو نفلا.

[حكم نية الأداء أو القضاء]

(وأما نيةُ الأداءِ أو القضاء، ففي «التاتارخانية»: إذا عيَّن التي يُؤدِّيها: صحَّ، سواء نوى الأداءَ أو القضاءَ[٤]) أو لم يَنْوِ شيئًا منهما.

---

(١) في هامش (خ): (قوله: إلا أن يقال... إلخ، يعني: أن القول بكون الفرض هو الثاني يلزم عليه تكرار الفرض؛ لأن كون الفرض هو الثاني دون الأول يلزم منه عدم سقوطه بالأول، وليس كذلك؛ لأن عدم سقوطه بالأول إنما يكون بترك فرض، لا بترك واجب، وحيث استكمل الأول فرائضه لا شك في كونه مجزيا في الحكم وسقوط الفرض به وإن كان ناقصا بترك الواجب، فإذا كان الثاني فرضا يلزم منه تكرار الفرض؛ إلا أن يقال... إلخ. كذا قرره في «رد المحتار»، وقد قررناه كذلك قبل رؤيته، فلله الحمد، انتهى من تقريرنا على «حاشية شرح المنار»).

(٢) في هامش (خ): (قوله: عن الفرض، متعلق بقوله: يحتسب. قال في «شرح التحرير»: ومن هذا يظهر أن الإعادة قسم من الأداء أو القضاء أو غيرهما. فإن قلنا: الفرض هو الأول، فهي غيرهما، وإن قلنا: الثاني، فهي أحدهما، انتهى من تقريرنا على «حاشية شرح المنار»).

(٣) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة (١/ ٣٠١).

(٤) عبارة «التاتارخانية» (٢/ ٤٥): «واختلفوا أن الوقتية هل يجوز بنية القضاء؟ والمختار أنه يجوز إذا كان في قلبه فرض الوقت. وفي «الذخيرة»: وكذلك القضاء بنية الأداء جائز».

[ترجمة فخر الإسلام البزدوي]

(وقال فَخرُ الإسلام)، عليُّ بن محمد بن الحسين، أبو الحسن، المعروفُ بالبَزْدوِي، الفقيهُ الكبير بما وراء النهر، صاحبُ الطريقة على مذهب الإمامِ أبي حنيفة، له «المبسوط» أحد عشر مُجلَّدًا، و«شرحُ الجامع الكبير» و«الجامع الصغير»، و«المُختصَر» المشهور في الأصول، تُوُفِّي سنةَ أربعِمائة واثنَين وثمانين، ودُفِن على باب مسجد سمرقند.

[يطلقُ القضاءُ على الأداء، وبالعكس]

قال في «مختصره» (في «الأصول» في بحث الأداء والقضاء: إن أحدَهما يُستعمَل في الآخَر[1])، يمكن استعمالُ القضاء في الأداءِ حقيقةً، وعكسِه مجازًا. وذهب شمسُ الأئمة والقاضي الإمام إلى أن كُلًّا منهما يُستعمَل في الآخَر مجازًا شرعيا؛ إذ الأداءُ تسليمُ عينِ الواجب بالأمر، سواء كان واجبًا أو نفلا، والقضاءُ تسليمُ مثلِ الواجبِ به، «فهما مُتبايِنان مع اشتراكِهما في تسليمِ الشيء إلى مَن يَستحِقُّه وفي إسقاطِ الواجب به، فيُستعمَلِ أحدُهما مكانَ الآخَر بهذه العلاقة.

أما استعمالُ الأداء مكانَ القضاء، كقولك: أدَّيتُ الدَّينَ، ونوَيتُ أداءَ ظُهر الأمس. وأما عكسُه، فكقولِه تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي: أدَّيتُم، و﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، أي: أُدِّيت.

هذا هو استعمالُهما بحسب الشرع.

وأما بحسب اللغة، فقد ذكروا أن القضاءَ حقيقةٌ في تسليم الدَّين والمِثل؛ لأن معناه: الإسقاطُ والإتمام والإحكام، وأن الأداء مجازٌ في تسليم المِثل؛ لأنه يُنبِئُ عن

---

(١) انظر: «أصول البزدوي»، باب بيان صفة حكم الأمر (ص ٢٥).

شِدَّة الرِّعاية والاستقصاء في الخُروج عما لزِمه، وذلك بتسليمِ العَين دون المثل»، كذا في «التلويح»[١].

(حتى يجوزَ القضاءُ بنِيَّةِ الأداءِ، وبالعكس)، أي: الأداء بنية القضاء[٢].

[بيانُ عدمِ احتياجِ نيةِ الأداء والقضاء]

(وبيانُه)، أي: عدمُ احتياجِ نيةِ الأداء والقضاء، (أنَّ ما لا يُوصَف بهما) من العباداتِ لا شكَّ أنه لا يُشترَط فيه نيةُ القضاء ولا الأداء، (كالعبادات المطلقة عن الوقت، كالزكاة، وصدقة الفِطر، والعُشْر، والخَراج، والكفَّارات)، والمَنذُوراتِ نَذْرًا مُطلقًا، لكن عدم اتِّصاف تلك العباداتِ بالأداء إنما هو على ما ذهَب إليه الشافعيُّ وبعضُ أصحابِنا، حيث عرَّفوا الأداءَ بتسليم عينِ الواجبِ في وقتِه المُعيَّنِ له شَرْعًا، والقضاءَ بتسليم مِثل الواجبِ في غير الوقتِ المُعيَّنِ له شرعًا، فيَختصَّان بالعباداتِ المُؤقَّتة، ولا يُتصوَّرُ القضاء إلا فيما يُتصوَّرُ فيه الأداء.

وقال في «الكشف»: «وقد يُعرَّف الأداءُ بأنه: ما فُعل في وقته المُقدَّرِ له شرعًا، والقضاءُ: ما فُعل بعد وقته المُقدَّر له شرعًا، ومَآل التعريفَين واحدٌ، وهو منقوضٌ بعدم شُموله غيرَ المُؤقَّت من العبادات، كالزكاةِ، وصدقة الفِطر... إلخ، فإن كانت

---

(١) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: الإتيان بالمأمور به نوعان، أداء وقضاء (١/ ٣١٠ـ٣١١).

(٢) في هامش (ع): (قال المؤلف في «شرح المنار»: وهذا التفريع غير صحيح، ولذا تركه في «التوضيح»؛ لأن الكلام في إطلاق لفظ على معنى، وليس هنا لفظ، وإن ضم إليه الذكر اللساني؛ لأنه حينئذ أراد بكل لفظ حقيقته، وليس كلامنا فيه، وأما جوازه فباعتبار أنه أتى بأصل النية ولكنه أخطأ في الظن، والخطأ في مثله معفو، كما أفاده في «الكشف»، انتهى).

أداءً فتعريفُهم غيرُ جامِع، وإن كان تعريفُهم مُختَصًّا بالمُؤقَّت ففاسِدٌ عندنا؛ لأنا لا نُسلِّم أن ذلك ليس بأداء»[١]، انتهى.

وأما «عند الحنفية، فالأداء والقضاء من أقسام المأمور به، مُؤقَّتًا كان أو غيرَ مؤقَّت.

فالأداءُ: تسليمُ عينِ ما ثبَت بالأمر، واجبًا كان أو نفلا.

والقضاءُ: تسليمُ مثلِ ما وجَب بالأمر.

والمرادُ بالثابت بالأمر: ما عُلِم ثبوتُه به، لا ما ثبت وجوبُه به.

ومعنى تسليمِ العين أو المِثل في الأفعال والأعراض: إيجادُها والإتيانُ بها كأنَّ العبادةَ حقُّ الله تعالى، فالعبدُ يُؤدِّيها ويُسلِّمها إليه.

ولم يعتبر التقييد بالوقت ليَعُمَّ الزكَوَاتِ والأماناتِ والمنذورات»، كذا في «التلويح»[٢].

فقد علِمتَ أنها من قَبِيل الأداء، فقولُه: «لا تُوصَف بهما»، يعني: على قول ضعيفٍ، أو على مذهب المخالِف[٣].

---

(١) انظر: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، باب بيان صفة حكم الأمر (١/ ١٣٦).

(٢) انظر: «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: الإتيان بالمأمور به نوعان، أداء وقضاء (١/ ٣٠٩).

(٣) في هامش (ع): (تتمة: الأداء والقضاء يختصان بالواجب أو يشملان النفل؟ فمن قال: مادَّة «أمر» مُختصة بالوجوب يقول بالأول، وهو ظاهر متن «المنار»، حيث فسر الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر، والقضاءَ بتسليم المثل الواجب به. وذهب الجمهور إلى أن الأمر موضوع لصيغة «افعل» الدالة على الوجوب حقيقة والندب مجازا، والأحكام الثابتةُ بالألفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة، كما في «التلويح». فالندب من أقسام المأمور به، فالتعريف للأداء حينئذ: تسليم العبادة، =

(وكذا ما لا يُوصَف بالقضاء) لا تشترط فيه نيةُ الأداء والقضاء، (كصلاة الجُمعة) والعيدَين ورَمْيِ الجِمار، فإنها لا تُقضَى، (فلا التباسَ) في إطلاق النيةِ على[1] القضاء والأداء، (لأنها)، أي: الجمعة، (إن فاتَتْ مع الإمام: يُصلِّي الظهر)، لا الجمعةَ قضاءً، حتى يحتاجَ إلى التمييز بالوصف بأحدِهما.

(وأما ما يُوصَف بهما، كالصلَواتِ الخمس، فقالوا: لا تُشتَرط فيها أيضا) كما لا تشترط فيما تقدَّم؛ لصحة كل منهما بنية الآخر بعد تعيين المؤدى، كظهر اليوم مثلا.

(قال في «فتح القدير»: لو نوى الأداءَ على ظنٍّ بقاءِ الوقت، فتبيَّنَ خُروجُه: أجزَأه)، أي: الناوي الأداءُ عن القضاء، (وكذا عكسُه)[2]، أي: لو نوى القضاءَ على ظنِّ خُروجِ الوقت، فتبيَّنَ بقاؤُه: أجزَأه، فقد صحَّ كلٌّ منهما بنِيَّةِ الآخَر، لكن بشرطِ التعيين، كما تقدَّم.

= وهو ظاهر كلام الفقهاء، قال في «الكنز»: وقضى التي قبل الظهر قبل شفعه، إلا أن يكون ذلك الإطلاق مجازيا، قالوا: إن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع، ومعنى حاصلا بالمصدر، وهو الحالة المخصوصة، وتوصف تلك الحالة بالوجوب باعتبار لزوم الوقوع، وهو ثابت السبب، وتوصف بالسبب، وتوصف بوجوب الأداء أو بلزوم الإيقاع، وهو ثابت بالأمر، فمعنى ما وجب بالأمر: ما علم لزوم إثباته بالأمر، لا ما علم لزوم ثبوته، فمعنى الأداء: تسليم العين، أي: إيقاعها وإيجادها، فوقعت، وفي القضاء إيجاد مثلها، اهـ).

(١) كذا في (م). وفي بقية النسخ: (عن).

(٢) لم أجد هذا النقل في «فتح القدير»، لكن قال فيه في كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٢٦٧): «قوله: كالظهر مثلا، أي: إذا قرن باليوم، وإن خرج الوقت؛ لأن غايته أنه قضاءٌ بنية الأداء، أو بالوقت ولم يكن خرج الوقت، فإن خرج، ونسيه: لا يجزئه في الصحيح». وسينقله الشارح قريبا.

[نوى فرضَ الوقت بعد خُروج الوقت أو مع الشكِّ في خروجه]

(وفي «البناية»: لو نوى فرضَ الوقت بعد ما خرج الوقتُ)، أي: ونسِيه، كما تقدَّم، (لا يجوز) على الصحيح، لا للعِلَّة المُتقدِّمة، بل لعدمِ مُصادَفةِ النية للمُؤدَّى.

(وإن شكَّ في خروجه)، أي: الوقت، (فنوى فرضَ الوقت: جاز)، قد سبق أن الأصحَّ أنه لا يجوز.

(وفي الجُمعة يَنويها)، أي: الجمعة، (ولا ينوي فرضَ الوقت؛ للاختلاف فيه)[1]، أي: فرض الوقت أنه الظهرُ أو الجُمعة، كما تقدم.

(وفي «التاتارخانية»: كلُّ وقتٍ شكَّ في خُروجه)، كما إذا شكَّ في خروج وقت الظهر، (فنوى ظهرَ الوقت مثلا، فإذا هو)، أي: الوقت، (قد خرج: المختارُ الجواز[2])؛ «بناء على أن القضاءَ بنِيَّةِ الأداء وعكسَه جائزٌ، وهذا هو المختار»، كذا في «المنية»[3] نقلا عن «المحيط».

واعترضَه شُرَّاحُها، فأما ابنُ أمير الحاج فادَّعى أن هذه الروايةَ غلطٌ، وأن المُصرَّحَ به بخلافه؛ لأنه ليس من قَبيل القضاءِ بنِيَّةِ الأداء، بل من قَبيل عدمِ مُصادَفةِ النية للمُؤدَّى؛ لأنه بعد خُروج وقتِ الظُّهر فرضُ الوقتِ العصرُ، فإذا نوى فرضَ الوقت كان ناوِيًا للعصر، وصلاةُ الظهر لا تجوز بنِيَّةِ العصر. وأما قولُهم: القضاءُ بنِيَّةِ الأداء كعكسِه جائزٌ، فإنما هو إذا أراد تسليمَ ما عليه، ولاحَظَ هذا الوصفَ مجازًا،

---

(١) انظر: «البناية»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها، النية (٢/ ١٤١).

(٢) انظر: «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها وآدابها (٢/ ٤١).

(٣) «منية المصلي» مع «غنية المتملي»، الشرط السادس: النية (ص ٢٥٣).

أو جهلا باتِّصافِه بالوصف المُخالِف له في نفس الأمر، فنَعَم، كما في هذه الصورة. وأما في صورة الشكِّ التي ذكرها المُصنِّف، فالأمر ليس كذلك[1].

وأما البُرهان الحلَبي، فقال: «[أما][2] نيةُ ظُهر الوقت بعد خروج الوقت، فالصحيحُ أنها لا تجوز، وليس فيه الأداءُ بنِيَّة القضاء»[3].

ومثله في «الخُلاصة»[4] وغيرها، وبه صرَّح ابنُ الهمام، قال: «قولُه: كالظُّهر مثلا، أي: إذا قُرِن باليوم، وإن خرَج الوقتُ؛ لأنه قضاءٌ بنِيَّةِ الأداء، [أو][5] إذا قُرِن الظهر بالوقتِ، ولم يكُنْ خرج الوقتُ، وإن خرَج ونسِيه: لا يجوزُ في الصحيح»[6]، انتهى.

والحاصل أن ما ذكَره صاحبُ «المنية» و«المحيط» أن الأداءَ بنِيَّة القضاء كعكسِه جائزٌ: مُسلَّمٌ، وما نحن فيه ليس كذلك، بل من قَبيل نيةِ الظُّهر بنِيَّة العصر، وذا لا يجوز.

وفي «الخانية»: «لو نوى ظهرَ الوقت أو عصر الوقت: جاز إذا كان يُصلِّي في الوقت، فإن كان يُصلِّي بعد الوقت، وهو لا يعلَمُ بخُروج[7] الوقت، فنوَى[8]

---

(١) انظر: «حلبة المجلي»، النية (١/ ٦٨٠).

(٢) مستدرك من «غنية المتملي». وفي النسخ: (ان). وليس في (م) قوله: (ان).

(٣) «غنية المتملي»، الشرط السادس: النية (ص ٢٥٣).

(٤) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٨٠).

(٥) في النسخ: (و). ولا يستقيم معه المعنى. وعبارة «فتح القدير»: «أو بالوقت»، معطوف على قوله: «إذا قرن باليوم».

(٦) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٧).

(٧) في النسخ: (خروج)، والمثبت من «الخانية».

(٨) في النسخ: (ينوى)، والمثبت من «الخانية».

الظهر: لا يجوز؛ لأن هذا الوقت كما يَقبَل ظهرَ هذا اليوم، يقبَل ظهر يومٍ آخر. ولو نوى فرضَ الوقت: لا يجوز أيضا؛ لأنه بعد خروج وقتِ الظهر فرضُ الوقت يكون هو العصرَ، فإن نوى فرضَ الوقت كان ناوِيًا للعصر، وصلاةُ الظُّهر بنِيَّة العصر لا تجوز»[١]، انتهى.

فالحقُّ أن هذه الروايةَ ليست بغلَطٍ، كما ادَّعاه ابنُ أمير حاج، بل خلافُ المُختار، وقد تقدَّم ذلك في كلامه.

[تجوز الوقتيةُ بنية القضاء، وكذا العكس]

(واختلفوا في أن الوقتيةَ تجوز بنِيَّة القضاءِ أم لا، والمختارُ الجواز إذا كان في قلبِه فرضُ الوقت)؛ لحُصول التعيين به، **(وكذا القضاءُ بنِيَّة الأداء)** جائزٌ، **(هو المختار)**.

[«كشفُ الأسرار» للبخاري أحسنُ شُروح «أصولِ البزدوي»]

(وذكر في «كشف الأسرار» شرح «أصول» فخر الأسلام) علـيٍّ البَزْدوي، للعلامة الكبير عبدِ العزيز بن أحمد البخاري، المُتوفَّى سنةَ سبعِمائة وثلاثين، وهو أحسنُ شُروحِه وأجمَعُها، وهو أحد مَوادِّ «التلويح»، وإنما قيَّده بشَرْح أُصُولِ فخر الإسلام لأن هناك «كشفَ الأسرار شرح المنار» لمُؤلِّفه حافظِ المِلَّة والدِّين عبد الله بنِ أحمد، أبي البَركات النسَفي.

[الأداء يصِحُّ بنية القضاء حقيقةً، وكذا العكس]

(أن الأداءَ يصِحُّ بنِيَّة القضاء حقيقةً) شرعية، كما تقدم، خلافًا لشمس الأئمة والقاضي الإمام، فإنه مجازٌ شرعيٌّ، **(كنِيَّة مَن نوى أداءَ ظُهرِ اليوم بعد خروج الوقت**

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب فاتتاح الصلاة (١/ ٨١ـ ٨٢).

على ظنِّ أن الوقتَ باقٍ)، وهذا التمثيلُ سَهْوٌ؛ إذ ليس من الأداءِ بنِيَّة القضاء، بل من القضاءِ بنِيَّة الأداء.

وكذا قولُه: (وكنِيَّة الأَسير الذي اشتبَه عليه شهرُ رمضان، فتحرَّى شهرًا وصامَه بنِيَّة الأداء، فوقَع صومُه بعد رمضان)، ليس من الأداء بنِيَّة القضاء، بل من عكسه.

«وشمِل إطلاقُه ما إذا لم يُبيِّتْ النيةَ ولم يُعيِّنْها، ووجهُه: أنه لما ظنَّ أنه رمضان، وأن الصومَ أداء، أُعطِي حكمَ الأداء حقيقةً لظنِّه، تأمَّل»، «مُحشّي»[1].

قال شيخُ مشايخِنا: «وإذا نوى الصومَ للقضاء بعد طُلوع الفجر: لا يصِحُّ[2]، وهذا يَرِدُ على مسألة المَظنون، ولعلَّه محمولٌ على تبييتِ النية وتعيينِها مِمَّن اشتبَه عليه رمضانُ وغيرُه، وإن لم يذكُروه؛ لأن المشروطَ شرعًا مذكورٌ حُكمًا، والمسألةُ لا تَتِمُّ إلا بشُروطِها»[3]، انتهى.

(وعكسَه)، أي: أن القضاءَ يصِحُّ بنِيَّة الأداء، ولم يُقيِّدْه بما قيَّد الأوَّل من كونه حقيقةً؛ لأن هذا عنده مجازٌ، كما تقدم.

وقوله: (كنِيَّة من نوى قضاءَ الظهر على نية أن الوقت قد خرج، و)الحالُ أنه (لم يخرُج)، سهوٌ في التمثيل أيضا، وإنما هو مثال للأداء بنية القضاء.

وكذا قولُه: (وكنِيَّة الأَسير إذا صام رمضانَ بنِيَّة القضاء على ظنٍّ أنه قد مضَى، و)الحال أنه (لم يَمْضِ)، سهوٌ في التمثيل، وهو مثالٌ للأداء بنِيَّة القضاء.

ففي الأمثلة تعكيسٌ، وهو سَهْوٌ. قال شيخُ مشايخِنا: «وليس في ذلك شيءٌ من

---

(١) «غمز العيون» (١/ ١٣٩).

(٢) أي: عن القضاء، ويصير صائمًا، وإن أفطر لزمه القضاء. كذا في «كشف الخطائر».

(٣) «كشف الخطائر» (ل/ ١٩٩/ أ).

السهو، فإنه ذكَر حكمَين، ومثَّل لهما بأربعةِ أمثلة، لكلٍّ مثالان، ومَنْشَأُ التوهُّم في الخطأ في التمثيل عبارةُ «كشف الأسرار» الواقعةِ اعتراضًا في البَين، فتوهَّمَ(١) أن التمثيلَ لها، مع أن ذِكْرَها لمُجرَّدِ بيانِ أن الأداءَ يصِحُّ بنِيَّة القضاء حقيقةً، لا مجازًا، بخلاف عكسِه»(٢).

(والصحَّةُ فيه)، أي: ووجهُ الصحة في أن القضاء يصِحُّ بنيَّة الأداء، كما في هذَين المثالين، (أنه)، أي: المُصلِّي والصائم، (أتى فيهما بأصلِ النية)، أي: بنِيَّة ظهرِ اليوم، ورمضانَ هذه السَّنة، مع زيادةٍ؛ لأن الفرضَ أن الصلاة يُشتَرط لها التعيين، وفي القضاء تعيينٌ وزيادةٌ، فأصلُ النية موجودةٌ في ضِمْن تعيينِ القضاء، [و](٣) قضاءُ الصوم يُشتَرط له التبييتُ والتعيين، ولا شك أن أصلَ النية وُجد في ضمن التعيين، فصح، ولعلَّه أراد بهذا بيانَ علاقةِ المجاز فيه.

(ولكنَّه أخطأ في الظنِّ)، بأنه أداءٌ أو قضاء، (والخطأُ في مثله مَعفُوٌّ)، لما قلنا، (انتهى) كلام «كشف الأسرار»(٤).

[الحجُّ لا يشترط فيه نيةُ التمييز بين الأداء والقضاء]

(وأما الحج)، فإنه وإن كان يُوصَف بهما، إلا أنه يصِحُّ بمُطلَق النية، (فينبغي أن لا يشترط فيه نيةُ التمييز بين الأداء والقضاء)، ولكن هذا لا يُناسِبُ ما اختاره من تخريج ابنِ الهمام، فتأمَّل(٥).

---

(١) أي: الحموي.

(٢) «كشف الخطائر» (ل/ ١٩٨/ ب).

(٣) زيادة مقدرة لاستقامة العبارة.

(٤) «كشف الأسرار»، آخر باب بيان صفة حكم الأمر (١/ ١٣٨).

(٥) في هامش (خ): (قوله: ولكن هذا لا يناسب... الخ. هذا هو الحق، واستنباط ابن الهمام مردود، واستحسان المصنف له غير صحيح، فالحق ما ذكره هنا).

ولم يذكُرْ الصومَ لأنه أشار إليه في مسألتَي الأسير من جوازِ نيةِ القضاء بنيَّة الأداء، وعكسِه.

[المبحث الخامس: في بيان الإخلاص]

(الخامسُ) من مباحث النية (في بيانِ الإخلاص)، وهو تجريدُ قصدِ التقرُّب إلى الله تعالى عن نفعِ الدنيا، ولذا قيل: هو سِرٌّ بينك وبين المَولى تعالى، لا يطَّلِع عليه مَلَكٌ فيكتُبه، ولا شيطانٌ فيُفسِده، ولا هَوًى فيُمِيلُه.

(صرَّح الزَّيلعيُّ بأن المُصلِّي يحتاج إلى نيةِ الإخلاص فيها)، أي: الصلاة، حيث قال: «إن الصلاة تحاج إلى النية، ونية الإخلاص، ونية استقبال القبلة»[1]، انتهى.

ويصِحُّ رجوعُه إلى النية، أي: أن يقصِد بنِيَّتِه الصلاةَ مُجرَّدَ التقرُّبِ إلى الله تعالى وحده بلا مُخالَطة شيءٍ من الأغراض الدُّنْيَوية.

قال في «الخُلاصة» بعد هذه المسألة: «فإن نوى الصلاةَ، ولم ينو الصلاةَ لله تعالى: كان شارِعا في الصلاة؛ لأن المسلم لا يُصلِّي لغير الله»[2]، انتهى.

فأفادَ أن المُصلِّي إنما يحتاج حَتْمًا إلى عدم كونِها لغير الله، وأما كونُها لله، نحالُ المسلم يُغنِي عنه، فشُروعه بدون ذلك جائزٌ.

[لا رياءَ في الفرائض]

(ولم أرَ من أوضَحه)، أي: ما ذكره الزيلعيُّ من لزوم نيةِ الإخلاص في الصلاة، وأراد المُصنِّفُ أن يُوضِّحَه، فقال: (لكن صرَّح في «الخلاصة» بأنه لا

---

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٩٩).

(٢) عبارة «الخلاصة»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٨١): «فإن نوى الضلاة، ولم ينو الصلاة لله: كان شارعا في النفل».

رياءَ في الفرائض»[1]، أي: لا يدخل فيها، صومًا كانت أو غيره.

وفي «الواقعات»: «الرياءُ لا يدخُل في صوم الفريضة، وفي سائر الطاعات يدخُل؛ لأن النبيَّ ﷺ قال: «يقول الله تعالى: الصومُ لي وأنا أَجْزِي به»[2]، نفَى شركةَ الغير، وهذا لم يُذكَر في حقِّ سائر الطاعات»، انتهى.

وهذا الدليلُ لا يُوافِقُ المُدَّعَى؛ لأنه يقتضِي عدمَ الدُّخول[3] في الصوم مُطلَقًا، والدعوى خاصَّةٌ بالفريضة، فيقتضِي الدُّخولَ في غيرها.

(وفي «البزازية»: شرع في الصلاة بالإخلاص ثم خالطه الرياء، فالعبرة للسابق)، أي: لما أسَّسه من الإخلاص، ومثلُه في «الخلاصة»[4].

فمُقتضَاه: أنه لا ينقُص شيءٌ من ثوابه مع ذلك، وهذا يُوافِق ما سيذكُره من عدم اشتراطِ النية في البقاء، فما قاله البِرْكوي في رسالته «إنقاذ الهالكين»: «إن الرياءَ يُبطِل العملَ بالكلية، سواء عقَد العملَ مع الرِّياء أو ورَد في أثناءه، إن كان عبادةً لا تتجزَّأُ، مثل الصلاة والصوم والحج»[5]، انتهى: يُخالِف ما هو المنقولُ في الفتاوى.

---

(١) قال في «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها، جنس ما يكره في الصلاة (١/ ٦٠): «من افتتح الصلاة يريد بها وجه الله تعالى، ثم دخله الرياء بعد ذلك، فالصلاة على أسس؛ الرياء لا يدخل في الفرائض».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، برقم (٧٤٩٢).

(٣) أي: دخول الرياء.

(٤) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها، فيما يكره في الصلاة (١/ ٦٠).

(٥) «إنقاذ الهالكين في حكم أخذ الأجرة على تلاوة القرآن الكريم» (ص ٦٠).

(ولا رياءَ في الفرائض في حقِّ سُقوط الواجب[١])، ونقل عن «فتاوى النوازل» أن الرياءَ لا يُسقِط الثواب، بل مُضاعَفتَه»، انتهى.

[الصلاةُ لإرضاءِ الخُصوم لا تُفِيد]

(والصلاةُ لإِرْضاء الخُصوم)، أي: بنِيَّة إرضائِهم، (لا تُفِيدُ) في إسقاط حقوقهم.

وفي «الخلاصة»: «لا تفعل»[٢]، أي: لا يجوز فعلُها.

وأما ما رُوِي عن النبي ﷺ أن «من صلَّى أربعَ ركعاتٍ بتسليمةٍ واحدة، يقرأ في الأُولى بفاتحة الكتاب وعشر مرَّاتٍ «قل هو الله أحد»؛ وفي الثانية بفاتحةِ الكتاب، وعشر مرَّات «قل هو الله أحد»، وثلاث مرَّات «قل يأيها الكافرون»؛ وفي الثالثة بفاتحة الكتاب، وعشر مرَّات «قل هو الله أحد»، وثلاث مرَّات «ألهاكم التكاثر»؛ وفي الرابعة بفاتحة الكتاب و«قل هو الله أحد» خمسا وعشرين مرَّة، وثلاث مرات آية الكرسي، ثم يُسلِّم ويقول: اللهم بلِّغْ هذه الصلاةَ إلى ديوانِ[٣] خُصَمائِي، ويُصلِّيها ليلةَ الجمعة، أو في رمضان، أو في ليلة العيد[٤]، فإن الله سبحانه يُرضِي خصمَه يومَ القيامة»[٥]، كما ذكره في «مفيد العلوم»[٦]، فلا اختصاصَ له بنِيَّة الخصوم، فلعلَّ

---

(١) كذا في النسخ. وفي «البزازية»: (الوجوب).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها، فيما يكره في الصلاة (١/ ٦٠).

(٣) في (ع): (لإرضاء).

(٤) في (ع) و(ب): (العيدين).

(٥) لم يثبت عن النبي ﷺ. انظر: «القصاص والمذكرين» لابن الجوزي (ص ٣٠٩ـ ٣١٢)، و«الآثار المرفوعة» للكهنوي (ص ١١١).

(٦) «مفيد العلوم ومبيد الهموم» لأبي بكر الخوارزمي (ص ١٧٧).

المرادَ أن يُصلّي لله تعالى ويَهَبَ الثوابَ لهم، على أن في «القنية» نقل أن ما رُوي من الأحاديث بأنَّ من قرأ في الصلاةِ الإخلاصَ كذا مرَّة، لم يُصحِّحْها الثِّقاتُ، انتهى.

[التصدُّق عن الخُصوم مفيدٌ]

وهل يفيدُ التصدُّقُ عن الخُصوم؟ قال في «قاضي خان»: «رجلٌ مات، وله حقٌّ على رجل، ولم يُخلِّف وارثًا، قالوا: يَتصدَّق المديونُ بما عليه ليكونَ ذلك وديعةً[1] عند الله تعالى، فيُوصِلُه إلى خصمه يوم القيامة»[2]، انتهى، يُفِيد إفادةَ ذلك.

(بل يُصلِّي لوجهِ الله)، لا لإرضائهم؛ فإن الصلاة بنِيَّة إرضائهم لا إخلاصَ فيها، فلذا أورَد هذه المسألةَ هنا.

(فإن كان خصمُه) مُسلِمًا، كما في «الخانية»[3]، (لم يَعْفُ، يُؤخَذُ من حسناتِه يوم القيامة). وإنما قيَّد بالمسلم لأن الكافر لا يُرجَى منه العَفْو، ولا يتصور أن يعطى من طاعةِ المسلم؛ لأنه ليس من أهل الثواب، ولذا كانت خصومتُه أشدَّ من خُصومة المسلم.

ثم إنه أشار إلى كمِّيَّة الأخذِ بقوله: (جاء في بعض الكُتب)، أي: الكتب السَّماوية، أو كتب العلماء إن كان حديثًا منقولا في كتبهم، (يُؤخَذ لِدَانَقٍ)، بفَتح

---

(١) في النسخ: (ذريعة)، والمثبت من «الخانية».

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الغصب، فصل في براءة الغاصب والمديون (٣/ ٢٥٨).

(٣) قال فيها في كتاب الغصب، فصل في براءة الغاصب والمديون (٣/ ٢٥٨): «مسلم غصب من ذمي مالًا، أو سرق منه، فإنه يعاقب به يوم القيامة؛ لأنه أخذ مالًا معصومًا، والذمي لا يرجى منه العفو، ويرجى ذلك من المسلم، فكانت خصومة الذمي أشد، وعند الخصومة لا يُعطَى ثواب طاعة المسلم الكافر؛ لأنه ليس من أهل الثواب، ولا وجه أن يوضع على المسلم وبال كفر الكافر، فيبقى في خصومته، وعن هذا قالوا: إن خصومة الدابة تكون أشد من خصومة الآدمي على الآدمي».

النون وكَسْرها، قِيراطان، والقيراطُ: خمسُ شعيرات، فيكون خُمْس الدِّرهم[١]، (ثوابُ سبعِمائة صلاةٍ بالجماعة)[٢].

وقال في «البزازية»[٣]. قولُه[٤]: «في بعض الكتب»، لا يخلو من الإشعار بعدم التطويل عليه، والقياسُ أن يكون القصاصُ على حسب فِدية الصلاة، لكن لا يحكَم به ما لم يَرِدْ في حقِّه أثرٌ أو نصٌّ من الأئمة الكرام.

(فلا فائدةَ في النية)، أي: نية إرضاءِ الخصوم إن لم يعفوا.

(وإن كان خصمُه عفَا، فلا يُؤخَذ به)، من الأخذ، أي: لا يؤخَذ بالدانَق الثوابُ

---

(١) في هامش (خ): (قوله: فيكون خمس الدرهم. الذي في «حاشية الحموي» هكذا: الدانق، بفتح النون، سدس الدرهم، وهو قيراطان، والقيراط: خمس شعيرات، انتهى بحروفه. والدرهم اربعة عشر قيراطا، فهو سبعون شعيرة، فإذا كان الدانق قيراطين يكون بعشر شعيرات، فيكون سبع الدرهم، فحرِّرْه، واكتُبْه. ولعل المراد بالدرهم اليوناني، حتى يصح كلام الحموي، انتهى).

(٢) في هامش (ع): (وفي «الغنية» للشيخ عبد القادر الكيلاني: رد دانق حرام من فضة أفضل عند الله من ستمائة حجة مبرورة، وقيل: سبعين متقبلة. وفي «سنن ابن ماجه» عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات وعليه دينار أو درهم قُضي من حسناته، ليس ثمة دينار ولا درهم». وقال في «سنن الترمذي» عن أبي هريرة رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس؟» قالوا: المفلس فينا يا رسول الله من لا درهم له ولا متاع، قال رسول الله ﷺ: «المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، قد شتَم هذا، وقذَف هذا، وأكَل مال هذا، وسفَك دم هذا، وضرب هذا، فيقعد فيَقتصُّ هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناتُه قبل ما يقتص ما عليه من الخطايا أخذ خطاياهم، فطرح عليه، ثم طرح في النار»، هذا حديث حسَن صحيح، مثله عن أبي هريرة رضي الله عنه بسند آخر، «شرح شيخ مشايخنا»).

(٣) كذا في النسخ، وليس ما بعده في «البزازية».

(٤) أي: صاحب «البزازية».

المذكور، أو بالمَدِّ[١] من المُؤاخَذة، أي: لا مُؤاخَذةَ بأخذِ الدانقِ، (فما الفائدةُ) في الصلاة لإرضاء الخُصوم (حينئذٍ)، أي: حين عفَا خصمُه، (انتهى) كلامُ «البزّازية»[٢].

[الفرائضُ مع الرِّياء صحيحةٌ مُسقِطةٌ للواجب في الذِّمَّة]

(وقد أفاد) البزّازيُّ (بقوله: في حقِّ إسقاط الواجب، أن الفرائضَ مع الرِّياء صحيحةٌ مُسقِطةٌ للواجب) في الذِّمَّة، وهو الأداءُ.

[تقسيمُ الفاضل البِرْكوي الرِّياءَ إلى أربعة أقسام]

هذا، والفاضل البِرْكوي قسَّم الرياء إلى: المحضِ، والغالبِ، والمُساوِي، والمغلوب، وجعل الثلاثةَ الأُوَل مُبطِلةً للأعمال مُطلقًا؛ لمُنافاتِها النيةَ التي شُرطت العباداتُ بها[٣]؛ لأن الرياءَ إرادةُ نفعِ الدُّنيا بعملِ الآخِرة، وتلك الإرادةُ تُنافي أن يكون الباعِثُ إلى العبادة إرادةَ التقرُّب في الصور الثلاث. وأما في الأخيرة، فلعدمِ المُنافاةِ المذكورةِ فيه، لم يجعل مُبطِلا لها، بل جعل تأثيرها من حيث نقصِ الثوابِ فقط، وأجاب عن الإيرادِ عليه بحديثَي: «لا يقبل الله من الأعمال إلا ما خلص»[٤]، و«لا يقبل الله عملا فيه حبَّةُ خَرْدَلٍ من الرياء»[٥]، بأنَّ عدمَ القبول يستلزم عدمَ الجواز، ولا عدمَ الثواب أصلا، وحمَل الرِّياء في قول «الخلاصة»: «لا يدخُل الرِّياءُ في الفرائض»، على الأخير؛ بناءً على أن الثلاثة لا تقَعُ للمؤمن في الفرائض، وعلى

---

(١) أي: إن قول المصنف: «فلا يؤخذ»، بالمد، فيكون: «فلا يؤاخذ».

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في مقدماتها، آخر نوع فيما يكره (٤/٢٨).

(٣) في (ع): (لها).

(٤) روى النسائي بنحوه في «السنن الكبرى»، كتاب الجهاد، باب من غزا يلتمس الأجر والذكر، برقم (٤٣٣٣)، ولفظه: «إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالِصًا، وابتُغِي به وجهُه».

(٥) ذكره المنذري في «الترغيب والترهيب» برقم (٥٤)، وقال: «رواه ابن جرير الطبري مرسلا».

تقدير وُقوعِها تُخرِجُها عن الفرضية، فلا يكون واقعًا فيها، وحمَل معنى عدمِ وقوعِه في الفرائض في القسم الأخير على أنه لا يُخرِجُها عن كونِها مُسقِطةً للقضاء، فلا يُنافي نقصَ أجرِها»(١)، انتهى.

ولا يخفى ما في هذا من التكلُّف والحمل على الوجه البعيد.

[الفرائضُ لها حكمان: دُنيويٌّ وأُخْرَوِيٌّ]

والحقُّ أن التفصِّي عن هذا المَضِيق بما قُرِّر في الأصول أن الفرائض لها حكمان: دُنْيَوِيٌّ، وهو الصحةُ المُوجِبةُ لإبراءِ الذِّمَّة عن الواجب؛ وأُخْرَوِيٌّ، وهو الثواب.

وقرَّروا أن يُبنَى الثاني على خُلوص النية، والأوَّلُ على استجماع الشرائط والأركان، فكما استُفِيدَ عدمُ توقُّفِ الثواب على صحة العبادةِ، لا يبعُد أن الفرائض من حيث صحتِها إنما تَتوقَّف على أصل النية، التي هي قصدُ العمل الذي يُتقرَّب به إلى الله تعالى، لا على وصفِ كونِه لله تعالى، وإن توقَّفَ من حيث الثواب على الوصف المذكور، والرِّياءُ إنما يُنافي قَصْدَ التقرُّب، لا قَصْدَ العمل.

ففي الفرائض لما لم يُبطِلْ الرياءُ القصدَ الذي هو من مباني الصحةِ ومناطِ إسقاطِ الواجب عن الذِّمَّة: حكموا بأنه لا رياءَ في الفرائض في حقِّ سُقوط الواجب، وإن وقَع في حقِّ إبطالِ ثوابِها ونَقْصِ أَجْرِها.

وأما النوافل، فلما لم يكُنْ المقصودُ منها إلا الثواب، وكان صِحَّتُها عبارةً عن ترتُّبِ الثوابِ عليها: لم يوجَدْ له حكمٌ لا يُؤثِّر الرياء فيه، فمن ثَمَّة خصَّوا عدمَ دخولِ الرياء بالفرائض، والله أعلم.

---

(١) انظر: «إنقاذ الهالكين» للبركوي (ص ٦٠ ـ ٦٣).

[استدراكٌ: بعضُ الأُضحية إذا لم يقَعْ قُرْبةً خرَج الكلُّ عن أن يكون قُربة]

ثم إن ما ذكَره لما كان فيه نوعُ مُنافاةٍ لما سيذكُره، استدركَ فقال: (ولكن ذكَروا في كتاب الأُضحية أن البدَنةَ تُجزِئُ عن سَبعةٍ إن كان الكلُّ مُريدِينَ للقُربة، وإن)، وَضليَّة، (اختلفَتْ جِهاتُها)، أي: القُربة.

وبيَّن الجِهات بقوله: (من أُضحِية)، «اسمٌ لما يُذبَح أيامَ النحر بنِيَّةِ التقرُّب إلى الله تعالى، وهي من: أَضْحَى يُضحِي، إذا دخل في الضُّحَى، سُمِّيت بها لأنها تُذبَح ذلك الوقت؛ تسميةً للواجب باسم وقتِه، كصدقة الفطر»، «اختيار»[1].

(و)دمِ (قِرانٍ)، وهو أن يُهِلَّ بالحجِّ والعمرة معًا من الميقات.

(و)دمِ (تمتُّعٍ)، وهو أن يفعَل أفعالَ العمرة أو أكثرَها في أشهُر الحجِّ، وأن يحُجَّ من عامه من غير أن يُلِمَّ بأهله إلمامًا صحيحا، وزاد ابنُ الهمام: «في سفر واحد»[2].

وبقي منها: «دمُ جزاءِ الصيد، والإحصارِ، وكفَّارةِ شيءٍ أصابه[3] في الإحرام، والتطوعِ، وعقيقةُ ولدٍ وُلِدَ له من قبلُ، والوليمةُ»، كما في «الشرنبلالي»[4] نقلا عن «البدائع».

(فلو كان أحدُهم)، أي: الشركاء في البدَنة، (مُريدًا بذَبْحِها لَحمًا لأهلِه، أو كان نَصرانيًّا: لم تجزْ الأُضحية) عن واحدٍ منهم.

---

(١) انظر: «الاختيار لتعليل المختار»، كتاب الأضحية (٥/ ١٦).

(٢) ذكر صاحب «الهداية» هذا القيد. انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الحج، باب التمتع (٣/ ٤).

(٣) في النسخ: (صابه). والمثبت من «حاشية الشرنبلالي».

(٤) «حاشية الشرنبلالي على درر الحكام»، كتاب الأضحية، شرائط الأضحية (١/ ٢٦٦).

(وعلَّلوه بأنَّ البعض إذا لم يقَعْ قُربةً) بعدمِ نيَّتِها، كما في الأوَّل، أو بعدم الأهلية، كما في الثاني، (خرَج الكلُّ عن أن يكون قربةً؛ لأن الإراقةَ) للدم (لا تَتجزَّأُ)، ولا بد أن يكون لكلِّ واحدِ السُّبْعُ، فلو كان أقلَّ: لا يصِحُّ؛ لأن وصفَ القُربة لا يَتجزَّأ. «ويُقسَمُ اللحمُ وَزْنًا، لا جُزافًا، إلا إذا ضُمَّ معه من أكارِعه وجِلْده؛ صَرْفًا للجنس إلى خلافِ الجنس»، «صدر الشريعة»[1].

ولما ترَآى من ظاهر ما ذكَروه، من أن اختلاطَ إرادةِ غيرِ القُربة مُبطِلٌ للأُضحية عند الاشتراك، أن اختلاطَ إرادة غيرِ القُربة مُبطِلٌ للأُضحية عند الانفراد: قال:

(فعلى[2] هذا)، أي: المذكور من أن اختلاطَ إرادةِ غيرِ القُربة مُبطِلٌ للأُضحية عند الاشتراك، لو جمَع واحدٌ في نية واحدة القربةَ وغيرها، بأن (ذبَحها أضحيةً لله ولغيره: لا تُجزِئُه) الأضحيةُ (بـ)الطريق (الأَولَى)، يعني: أن إخراجَها عن الأضحية بمُخالَطة[3] غيرِها من شخصٍ آخَر، فبالأَولَى أن تخرُج بمُخالطةٍ من واحد، فيُنافِي كونَ الفرائض مع الرياء صحيحةً مُسقِطةً للواجب.

وحاصلُ هذا الاستدراكِ نَقْضٌ لما ذكروه من كون الفرائضِ مع الرياء صحيحةً، بأنه لو صحَّ ما ذكرتموه لصحَّ هذا، ولكنَّه لم يصِحَّ، فلا يصِحُّ ما ذكرتموه.

وفيه بحث؛ لأنه إذا أراد بقوله: «لغيره» من قوله: «ولو ذبحها أضحية لله ولغيره»، الذبحَ لمَحْمَدةِ الناس، بأن يكون الباعثُ على الذبح مجموعَ قصدِ التقرُّب إلى الله وإرادةِ النفع الدُّنيوي من نحوِ ثناءٍ أو غيره، فالأَوْلَويَّة وعدمُ الإجزاء ممنوعان، فإن

---

(١) «شرح الوقاية»، كتاب الأضحية (٥/ ٨٨).

(٢) كذا في (خ) و«غمز العيون». وفي بقية النسخ: (مثل).

(٣) خبر للمبتدأ، والمبتدأ قوله: (إخراجها).

ذلك أنْ لو ثبت أن عدمَ الإجزاء لمُجرّدِ إرادةِ غيرِ القربة، وأما إذا كان لعدم وقوعِ حصّةِ البعض قربةً بسبب إرادةِ غيرِ القربة فلا يَتِمُّ، وتعليلُهم ذلك الحكمَ بعدم تجَزّي الإراقة، وكذا بعدمِ الإجزاء فيما إذا كان نصيبُ أحدهم أقلَّ من السُّبْع، مع أن قَصْدَه مُجرَّدُ التقرُّب إلى الله تعالى، فيُفيد أن السببَ هو الثاني، لا الأول. والقولُ بأن مُخالطةَ الرياء أيضًا توجِب أن لا يكون البعضُ قُربةً، فيكون كإرادةِ اللحم من البعض: غيرُ تامٍّ؛ إذ هو أوَّلُ البحث.

وإن أراد به[1] الذَّبْح للغير، بأن يكون الباعثُ الذبحَ لله وتعليمَ الغير، فعدمُ الإجزاء فيه مُسلَّم؛ لكون المذبوح أُهِلَّ به لغير الله، لا لإخلالِ نيةِ القربة بالرِّياء، حتى يُنافِي مسألةَ الرياء في الفرائض.

وفي «القنية»: «ذَبَح للضيف شاةً، وسمَّى الله: تحِلُّ. ولو ذبَح لقُدوم الأمير أو واحدٍ من العُظَماء، وذكَر اسم الله: لا يحِلُّ؛ لأن في الأوَّل الذبحَ لله، والمنفعة للضيف، ولهذا يضَعُه عنده ويأكلُه، وفي الثاني التعظيمُ للأمير، لا لله، فلهذا لا يضَعُه عنده ولا يأكُلُه، بل يدفَعه لغيره»، انتهى.

وإن أراد بالغير اللحمَ لأهله: فمُسلَّم أيضًا أنه لا يُجزِئ، لكن لا للرِّياء، بل لفَقْد شرطِ الأضحية.

وقولـه: (وينبغـي أن يحـرُمَ المذبوحُ) الـذي قُصِد به مـع التقرُّب تعظيـمُ الغير، كمـا تقـدَّم عـن «القنية»، لا لو ذبَـح للضيـف، أي: لمنفعتِه، وسـمَّى الله تعالى، ويدل عليـه قولُه:

---

(١) بلفظ: (لغيره).

[الاختلافُ في كُفْر الذابحِ لقُدومِ الأمير أو غيره]

(وصرَّح في «البزازية»، من ألفاظ التكفير، أن الذبحَ للقادم من حجٍّ أو غيره يجعل المذبوحَ مَيتةً، واختلفوا في) لُزوم (كُفْرِ الذابح)، أي: الآمِر أو المُباشِر؛ لأن الفعل[1] حقيقةٌ في المُباشِر[2]، ومجازٌ في الآمِر.

[ترجَمة الإمام الكَرْدَري]

(فالشيخ) الإمام، أستاذُ الأئمَّة على الإطلاق، شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد (الكَرْدري[3])، نسبة إلى كردر، قصبة من قصبات جُرجانية، أخَذ عن صاحب «الهداية»، وعن البُرهان المُطَرِّزي صاحب «المُغْرِب»، وعن أبي المحاسن الحسن بن منصور فخر الدين قاضي خان، وغيرهم ممن برَع في المذهب، وأحيا علمَ الأصول بعد اندراسِه من زمن القاضي أبي زيد الدَّبوسي وشمس الأئمة السرخسي، وأنجَب تلامذةً فخاما وأئمَّة عظاما، كالإمام أبي سعيد الباخرزي، وابن أخته العلامة بدر الدين المعروف بخَوَاهَرْ زاده، والإمام حافظ الدين أبي الفضل محمد بن نصر البخاري. تُوفِّي ببُخارى سنةَ اثنَين وأربعين وسِتِّمائة، ودُفن بسَبْذمون عند قبر الأستاذ أبي محمد السبذموني على نصف فَرْسَخ من البلد. وكان مولدُه ببرانقين في ثامن عشر ذي القعدة سنة تسعٍ وخمسين وخمسِمائة.

---

(١) أي: فعل الذبح.

(٢) في النسخ: (للمباشر). والمثبت من «غمز العيون» (١/ ١٤٢).

(٣) في هامش (خ): (قوله: الكردري. الذي في نسخة «الأشباه» المصححة: «فالشيخ السفكردري»، فليحرر). أقول: وفي «البزازية»، كتاب ألفاظ تكون إسلاما أو كفرا، في المتفرقات (٦/ ٣٤٩) أيضا: (السفكردري). وانظر: «غمز العيون» (١/ ١٤٢).

(وعبد الواحد الدربي[١] الحديدي)، نسبة إلى درب حديد، ذكره الخاصي، ولم أقِفْ على ترجمته.

[ترجمة الإمام أبي حفص عمرَ النسفي]

(و)الإمام الزاهد الفقيه، أبي[٢] حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل (النسَفِي)، تلميذُ فخرِ الإسلام البزدوي، وصاحبُ «المنظومةِ» في الفقه، و«العقيدةِ» المشهورة في العقائد، قرأ عليه صاحبُ «الهداية» وغيرُه. تُوفِّي سنة سبعٍ وثلاثين وخمسِمائة.

[ترجمة الحاكم الشهيد]

(و)إمامُ الأئمة، مُحرِّر المذهب محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله (الحاكم) المروزي الشهيد، ولي قضاءَ بخارى، ثم ولاه الأميرُ المجيد، صاحبُ خُراسان من السامانية، وزارتَه. سمع الكثير من أبي رجاء محمد بن حمدويه الهوزقاني تلميذ الإمام أحمد بن حنبل، ومن يحيى بن ساموِيه، وعبد الله بن سيرويه، وحماد بن حمدان، والحسن بن سفيان، والفضل بن محمد الجندي، وأخذ عن أئمة خراسان وحفاظها، منهم الحاكم أبو عبد الله، وصنَّف الكثير، من ذلك: المُختَصر المُسمَّى بـ«الكافي». جمع فيه كتبَ محمد بن الحسن «المبسوط» وما في «جوامعه». وقال الحاكم في «تاريخ نيسابور»: «ما رأيتُ في جملة مَن كتبتُ عنهم من أصحاب أبي حنيفة أحفظَ للحديث، وأهدى إلى رُسومه، وأفهمَ له منه»، وذكره الذهبيُّ وأثنى عليه. وكان دأبُه مع وزارتِه إقراءَ فقراءِ الطلبة. قُتِل ساجدا سنةَ ثلاثِمائة وأربعٍ وثلاثين رحمه الله.

فهؤلاء الأئمَّةُ الأربعة اتفقوا (على أنه)، أي: الذابح، (يكفُر).

---

(١) في (خ): (الدرقي). وفي «البزازية»: (الدرني).

(٢) كذا في النسخ، والصواب: (أبو).

[ترجمة الإمام الفضلي]

(و)الإمام عثمانُ بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن أبي بكر محمد بن جعفر (الفضلي) البخاريُّ، ابن الأئمة، سمع من القاضي أبي الحسن علي البغدادي، وروى عنه جماعةٌ كثيرون ببُخارى وسمرقند، وعاش كثيرا، وحدَّث بالكثير. تُوفِّي ببُخارى سنة ثمانٍ وخمسِمائة، رحمه الله[١].

[ترجمة الإمام إسماعيل الزاهد]

(و)الإمام الفقيه (إسماعيلُ) بن الحسين بن علي بن الحسن، أبو محمد (الزاهد) البخاري، ورَد بغداد حاجًّا مرَّات، وحدَّث بها عن محمد بن حبيب البخاري وبكر بن محمد المروزي، وروى عنه السمناني وغيره. تُوفِّي ببُخارى سنةَ اثنَين وأربعِمائة.

(على أنه لا يكفُر، انتهى) كلام «البزازية»[٢].

وفي «الدر المختار»: «ذبَح لقُدوم الأمير ونحوه، كواحدٍ من العُظماء: يحرُم؛ لأنه أهلَّ به لغير الله، ولو ذكَر اسمَ الله تعالى. ولو ذبَح للضيف: لا يحرُم، فإنه سُنَّةُ الخليل عليه الصلاة والسلام، وإكرامُ الضيف إكرامُ الله تعالى. والفارِقُ[٣] أنه إن قدِم ليَأكُلَ منها: كان الذَّبْحُ لله، والمنفعةُ للضيف، أو للوليمةِ، أو للرِّبْح[٤]، وإن لم يُقدِّمْها ليأكُلَ منها، بل ليَدفعَها لغيره: كان لتعظيمِ غيرِ الله، فتحرُم. وهل يكفُر؟ فيه

---

(١) في النسخ كلها هنا زيادة قوله: (وفي «الدر المختار»... الخ). والزيادة هذه مذكورة في نسخة الظاهرية بعد قوله الآتي: (انتهى كلام «البزازية»). وذكرها هناك أنسب.

(٢) «الفتاوى البزازية»، آخر كتاب ألفاظ تكون إسلاما أو كفرا، في المتفرقات (٦/ ٣٤٩).

(٣) أي: بين ما أهل به لغيره الله بسبب تعظيم المخلوق، وبين غيره أنه... الخ. كذا في هامش (م).

(٤) في النسخ كلها غير (م): (والذبح). وفي (م): (أو الذابح). والمثبت من «الدر المختار».

قولان. وفي «المنية»: أنه يُكرَه ولا يكفُر؛ لأنا لا نُسِيءُ الظنَّ بالمُسلِم أنه يَتقرَّب إلى الآدَمِيِّ بهذا النحر، ونحوُه في «شرح الوهبانية»[1] عن «الذخيرة»[2]»[3]، انتهى.

[شرَع في العبادة خالصًا لله، ثم دخل في قلبه الرِّياءُ]

(وفي «التاتارخانية»: لو افتَتَح) الصلاةَ أو غيرَها من العبادات (خالِصًا لله تعالى، ثم دخل في قلبه الرِّياءُ، فهو على ما افتتح)؛ لأن التحرُّزَ عمَّا يَعرِضُ في أثناء الصلاة لا يمكن. يُؤخَذ منِه أنه لا ينقُص أَجْرُه، فيَخُصُّ «لا رياءَ في الفرائض» المُتقدِّم.

[حدُّ الرِّياء المُبطِل للصلاة]

(والرِّياءُ) المُبطِل (أنه لو خلَا عن الناس: لا يُصلِّي، ولو كان مع الناس: يُصلِّي)، وهذا رياءٌ مَحْض. (فأما لو كان بحيث لو صلَّى مع الناس: يُحسِّنُها، ولو صلَّى وحده: لا يُحسِّن، فـ)ليس برياءٍ مَحْض، و(له ثوابُ أصلِ الصلاة)؛ إذ لا رياء فيه، (دون الإحسان)؛ لِوُقوع الرياء فيه.

[لا يدخُل الرياءُ في الصوم]

(ولا يدخُل الرياءُ في الصوم[4]) مطلقًا، فرضًا أو نفلا، «وَلْوَالجية»[5]. وقيَّده في «خزانة المفتين» بالفرض.

---

(١) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الصيد والذبائح (٢/ ١٣٤).

(٢) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب السير، أواخر الفصل الخامس والعشرون: مسائل المرتدين وأحكامهم (٧/ ١٤١).

(٣) «الدر المختار»، كتاب الذبائح (ص ٦٤٣).

(٤) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها وآدابها (٢/ ٤٥).

(٥) انظر: «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطهارة، آخر الفصل الثامن في الأذان وقراءة القرآن (١/ ٧٨).

وفي «شرح البخاري» للعيني: «لا يدخُل في فعله[١]، ويدخُل في إخباره بأنّي صائمٌ، بخلاف سائر الأعمال»[٢]، انتهى.

وعلل بأنه أمر عدميٌّ خفيٌّ عن منظر الناس، بخلاف سائر الأعمال، على أن تَرْكَ لذَّة الأكل والشُّرب وغيرهما طُولَ النهار مع إمكان الاستيفاء خُفيةً دليلُ الخلوص، وقد ورد: «الصوم لي وأنا أجزي به»[٣]، فقيل: «سبب الإضافة فيه إليه تعالى أنه بعيد عن الرياء»، كما في «شرح المشارق»[٤].

قال البيري: «إن دخولَ الرياء وعدمَه إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل، والإخبارُ[٥] ليس منه»[٦]، تأمل.

[حكمُ مَن صلَّى رِياءً]

(وفي «الينابيع) في معرفة الأصول والتفاريع»، شرح «مختصر القدوري»، للشيخ بدر الدين محمد بن عبد الله الشبلي، المُتوفَّى سنة تسعٍ وستِّين وسبعِمائة.

[ترجمة الإمام أبي إسحاق الباهلي]

(قال إبراهيمُ بن يوسف) بن ميمون بن قدامة، أبو إسحاق الباهليُّ، الإمام

---

(١) أي: لا يدخل الرياء في الصوم بفعله.

(٢) انظر: «عمدة القاري» (١٠/ ٢٥٩).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، برقم (٧٤٩٢).

(٤) «مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار» لابن ملك (٣/ ٣٤٧).

(٥) كذا في «عمدة ذوي البصائر» و«عمدة القاري». وفي النسخ: (لا الإخبار عنه)، ولا يستقيم به المعنى.

(٦) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١١١).

المشهور الكبير، شيخُ بلخ وعالِمُها، أخذ عن أبي يوسف، وتفقَّه به، وروى عن سفيانَ بن عُيَيْنة وحمَّاد ومالك بنِ أنس وغيرِهم، تُوفِّي سنة إحدى وأربعين ومائتين.

(لو صلَّى رياءً: فلا أَجْرَ له، وعليه الوِزْرُ)، أي: وِزْرُ الرياء، لا وِزْرُ سقوطِ الواجب عن ذِمَّتِه لارتكابه المُحرَّم.

(وقال بعضُهم: يكفُر)؛ لإفضائه إلى شِرْكٍ خَفِيٍّ.

وأغلَظ الفقيهُ أبو الليث في «تنبيه الغافلين»، فجعَله مُنافِقًا تامًّا في الدَّرْك الأسفل مع آل فرعون وهامان، كما في «الطريقة»[1].

(وقال بعضُهم: لا أجرَ له، ولا وِزْرَ عليه)، أي: وِزْر عدمِ سقوط الواجب، لا وزر الرِّياء، (وهو كأنْ لم يُصلِّ)، أي: في حقِّ عدم الأجر، لا في حق سقوط الواجب.

[لا ينبغي تركُ العبادة خوفًا من الرياء]

(وفي «الولوالجية»: وإذا أراد أن يُصلِّي)، أي: نفلا، (أو يقرَأ القرآن، فخاف أن يدخُل عليه الرياءُ، فلا ينبغي أن يترُكَ) الصلاةَ أو القراءةَ، ومنه قولُ السُّهْرَوَردي: «اعمَلْ وإن خِفْتَ العُجبَ، مُستَغْفِرًا منه»، (لأنه)، أي: دخول الرياء، (أمرٌ مَوهُوم)، لا مقطوعٌ به، فلعل الله أن يَعصِمَه منه، (انتهى) كلامُ «الولوالجية»[2].

[فرع: السُّوقِيُّ لا سهمَ له في الغنيمة، إلا إذا قاتَل]

(وصرَّحوا في كتاب السِّيَر بأن السُّوقِيَّ)، واحدُ السُّوقيِّين، نسبة إلى السُّوق، أي: الذين يَبيعون في السوق، وهو مُؤنَّثٌ، والتذكير خطأ، وأما السُّوقَة فليس اسمًا لهم كما تُوُهِّم، بل السُّوقةُ الرَّعِيَّةُ، سُمُّوا بذلك لأن المَلِك يَسوقُهم إلى إرادته،

---

(١) انظر: «الطريقة المحمدية» مع «البريقة المحمودية» (٢/ ١٠٨).

(٢) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطهارة، آخر الفصل الثامن في الأذان وقراءة القرآن (١/ ٧٨).

فيقال: رجلٌ سُوقة وقومٌ سُوقة، وهم سُوقِيَّة، بياءِ النِّسْبة. وفي «الكَلِم النَّوابغ»: «السُّوقية كلاب سَلُوقِيَّة[(١)]»[(٢)]، قاله الشِّهابُ في «رَيحانته».

(لا سهمَ لهم من الغنيمة؛ لأنه)، أي: السُّوقي، (عند المُجاوَزة) إلى دار الحرب (لم يقصِدْ إلا التجارة، لا إعزازَ الدِّين وإرهابَ العَدُوِّ، فإن قاتَل) بعد المجاوزة على تلك الحالة (استحقَّه)، أي: السهم، (لأنه ظهَر بالمُقاتَلة أنه قصَد القِتال، والتجارةُ تبَعٌ، فلا يَضُرُّه).

فظهر أن ذِكْر هذه المسألةِ تنظيرٌ لما تقدَّم، من حيث إن تجارة السُّوقي لا تُنقِص أجرَه، ولا تُحرِمه السهم، عكس مسألة الحاج؛ لأنه بالمُقاتَلة ظهر أن نيتَه إعزازُ الدِّين وإرهابُ العَدُوِّ، فلا ينقُص أجرُه[(٣)].

[فرع: الحاجُّ إذا خرج تاجرًا لا أجرَ له، بخلاف ما لو اتَّجَر في الطريق]

(كالحاجِّ إذا اتَّجَر في طريق الحج، لا ينقُص أجرُه، ذكَره الزيلعي[(٤)]. وظاهرُه) يقتضِي (أن الحاجَّ إذا خرَج تاجِرًا)، أي: قاصِدًا التجارةَ وحدها، أو مع قصدِ الزيارة، مُساوِية أو غالبة، (فلا أجرَ له) وإن سقَط الفرضُ عن ذِمَّتِه؛ بناءً على ما سبق من أنه لا رياءَ في الفرائض. نعم؛ إن كان الدِّينيُّ غالبا فالأجرُ بقَدْرِه، كما في «فتح المدبر». وإنما لم يستحِقَّ الأجر فيما ذكر لأن قصد التجارة كان باعِثًا ههنا، كما يدلُّ عليه قوله: «إذا خرج تاجرا»، بخلاف ما إذا اتَّجَر في طريق

---

(١) قال التفتازاني في «النعم السوابغ»: «وسلوق: بالفتح، قرية باليمن، ينسب إليها الكلاب السلوقية والدروع».

(٢) «الكلم النوابغ» للزمخشري مع شرحه «النعم السوابغ» للتفتازاني (ص ١٧).

(٣) من قوله: (فظهر أن ذكر)، إلى قوله: (أجره)، ليس في (ع) و(ح) و(ب).

(٤) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها (٣/ ٢٥١).

الحـج، حيـث كان تابعـا، لا باعثـا، وهذا هو الفائـدةُ المقصـودةُ من نقل هذه المسألة هنا.

وفي «الصحيح» وغيره أن الصحابة رضي الله عنهم تأثَّموا أن يَتَّجِرُوا في الموسِم بمِنًى، فنزَلت: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٨]، أي: في مواسم الحج[1].

[فرع: لو طاف طالبا غريمه لا يُجزِئُه، ولو وقف بعرفة كذلك يُجزِئُه]

(وصرَّحُوا) أيضًا في كتاب الحج (بأنه لو طافَ طالبًا غريمَه)، أو هارِبًا من عَدُوٍّ أو سَبُع، أو آبِقًا: (لا يُجزِئُه) عن الطواف؛ لعدم النية، ولو مع نيةِ الطواف: أجزَأه.

(ولو وقَف بعرفة) طالبًا غريمَه، أو هارِبًا، أو آبِقًا: (أجزأه)، وكذا لو كان جاهِلا أو ناسِيًا أو مُغمًى عليه.

(والفرق) بين الطواف والوقوف، حيث يُجزِئ الثاني بلا نيةٍ دون الأوَّل، (ظاهرٌ). وسيذكُره[2] قريبًا بأن الطواف عُهِد قُربةً مُستقِلَّة، بخلاف الوقوف، يعني: أن الطواف والوقوف وإن كانا رُكنَي العبادة، إلا أن الوقوف لما لم يُعهَدْ بنفسه قربةً تمَحَّضَ للرُّكْنِيَّة، فوجودُ أصل النية في العبادةِ يُغنِي عن اشتراطِها في أركانِها، كالصلاة. وأما الطوافُ، فلأنه لم يُعهَد إلا قربة، فصار كأنه ليس برُكْن، فاشترُط فيه أصلُ النية، كذا قرَّره الزَّيلعي[3].

ومناسبةُ هذه المسألة لما نحن فيه أنه يُستفاد منها أنه لو وقع الرياءُ في شيء من أركان العبادة: لا يُبطِلُها؛ لعدم بطلانِها بعدم النية فيه.

---

(١) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٨]، برقم (٤٥١٩).

(٢) في (خ): (سنذكره).

(٣) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الحج، باب الإحرام، فصل [illegible] مكة (٢/ ٣٧).

[فرع: فتحُ المُصلِّي على غير إمامِه يُبطِل صلاتَه]

(وقالوا: لو فتَح المُصلِّي على غير إمامِه)، سواء كان في صلاته أو خارجَها: (بطَلت صلاتُه؛ لقصد التعليم).

ووجهُ مناسبة هذه المسألة هنا: أن فيها مقارنةَ المُفسِد لنِيَّة الصلاة. وقيَّد بغير الإمام لأنه لو فتَح على إمامه لا تفسُد؛ لأن قصدَه إصلاحُ صلاته، سواء قرَأ الإمامُ مقدارَ الفرض أو لا، وسواء انتقل إلى آيةٍ أُخرى أو لا، ولو انتقَل، وفتَح عليه، وأخذ به: لا تفسُد صلاةُ الإمام أيضًا على الصحيح في الكُلِّ، وينوي الفاتحُ الفتحَ دون القراءة؛ لأنه مَنْهِيٌّ عنها خلفَ الإمام، ويقصد التعليم؛ لأنه لو قصَد القراءة: لا تفسُد، وإن حرُم عليه.

[فرعٌ: قيل له: صلِّ الظُّهر ولك دِينار]

(ورأيتُ فَرْعًا) لمسألة عدم الرِّياء في الفرائض (في كتب الشافعية، حكاه) الشيخُ الإمام يحيى بنُ شرَف بن موسى، أبوَ زكريا، مُحيي الدِّين (النوَاوِيُّ)، نسبة إلى نَوَا، قريةٌ قريبةٌ من دمشق. توفي سنة سبع وستين وستمائة، ودُفِن في نوا، (فيمن قال له إنسان: صلِّ الظُّهرَ ولك دينارٌ، فصلَّى بهذه النية، أنه تجزئُه صلاتُه، ولا يستحِقُّ الدينارَ، انتهى).

(ولم أرَ مثلَه)، أي: مثل هذا الفرع، (لأصحابنا)، إلا أن الزيلعيَّ ذكر قريبًا من هذا في تعليلِ عدم جواز أخذِ الأُجرة على الإمامة وتعليمِ القرآن عند المتقدِّمين بأن «القربةَ متى وقعت: كانت للعامِل، فلا يجوز أن يأخُذ الأجرَ على عملٍ واقعٍ له، كما في الصوم والصلاة»[1]، انتهى[2].

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب الإجارة، باب الإجارة الفاسدة (٥/ ١٢٤).

(٢) في هامش (ع): (وكذا لو استأجره ليغزو عنه؛ لأن الغزوة قربة تقع عن الفاعل، «بيري»).

(وينبغي على قواعدِنا) أيضًا (أن يكون الأمرُ كذلك)، أي: من الإجزاءِ وعدمِ استحقاقِ الدينار.

(أما الإجزاءُ، فلما قدَّمنا من أن الرياءَ لا يدخُل في الفرائض) في حقِّ إسقاط الواجب، (وأما عدمُ استحقاقِ الدينار، فلأن أداءَ الفرائض لا يدخُل تحت عقد الإجارة)، وما ذكرناه نقلاً عن «الزيلعي» يكون وجهًا للثاني.

[فروعُ الضابط: الواجب لا يدخل تحت عقد الإجارة]

(ألا ترى إلى قولهم: لو استأجر الأبُ ابنَه للخدمة: لا أجرَ له، ذكَره في «البزَّازية»[1]؛ لأن الخدمة)، أي: خدمة الأب، (عليه)، أي: الابن، (واجبةٌ)، والواجبُ لا يدخُل تحت عقد الإجارة.

وعدمُ الأُجْرة على الواجب صرَّح به المشايخُ في مسائل كثيرة، منها:

«استئجارُ الرجل امرأتَه لتُرضِعَ ولدَها منه: لا تستحِقُّ الأُجرة؛ لأنه واجبٌ عليها ديانة.

وكذا، لو استأجَرها لكَنْسِ البيت والطَّبْخ والغَسْل، وغير ذلك من أعمال البيت، ولم تكُنْ أمةَ الغير»، كما في «الخانية»[2].

وأما لو استأجرت الزوجَ لخدمتها: فيجوز في الظاهر، وعن أبي عصمة أنه باطل.

وإن استأجَر الابنُ أُمَّه للخدمة أو جَدَّه أو جَدَّته: لا يجوز، فإن عمِل كلٌّ منهما يجب المُسمَّى.

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الإجارات، الفصل الثاني في صفتها، آخر تفريعات على الإجارة الطويلة (٥/ ٢٥)، ونوع في المتفرقات، وفيه الإجارة على المعاصي (٥/ ٤١).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الإجارات، فصل في إجارة الظئر (٢/ ٣٥٧).

وإن استأجر الأبَ للخدمة: لا يجوز، عبدًا كان أو حُرًّا أو كافرًا، ولكن يجب الأجرُ إذا عمل[1].

ومنها: عدمُ جواز أخذِ الأجرة للمُفتي على الجواب بالقول، بخلافِ ما إذا كتَب، فإنه يجوز له الأخذُ بقَدْر كَتْبِه[2]، وكذا القاضي.

ولا يجوز له أخذُ الأجرة في عقدِ النكاح إذا لم يكن لها وليٌّ غيرُه، «حاوي».

وكذا، لا يجوز أخذُ الأجرة على حَمْل الجنازة، وغَسْل الميِّت، وحَفْر القَبْر في موضع لا يوجد فيه مَن يحمِلُه أو يَغسِلُه أو يحفَر قَبْرَه، كما في «الخلاصة»[3].

[المُعتمَد في الاستئجار على الطاعات جوازُ الإجارةِ عليها]

(بل أفتى المُتقدِّمون بأن العباداتِ)، ولو نفلا، **(لا تصِحُّ الإجارة عليها، كالإمامة والأذانِ وتعليم القرآن والفقه، ولكنَّ المُعتمَد ما أفتى به المُتأخِّرون من الجواز)** في العبادات المذكورة؛ لأن في زمان المتقدمين كان للمُعلِّمين عَطِيَّاتٌ من بيت المال، وزيادةُ رغبةٍ في أمر الدِّين وإمامةِ الحِسْبة، وفي زمان المتأخِّرين انقطَعت رغباتُهم في أمور الآخِرة، وعَطِيَّاتُهم من بيت المال، فلو اشتَغلُوا بالعمل مع الحاجة إلى المَعاش: يَختَلُّ أمرُ معاشِهم، فقالوا بصحة الإجارةِ

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الإجارات، الفصل الثاني في صفتها، نوع في المتفرقات (٥/ ٤١).

(٢) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الإجارات، الفصل الثاني في صفتها، في الأعمال التي لا تصح الإجارة بها (٥/ ٤٩).

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الإجارات، الفصل الثاني في صحة الإجارة وفسادها، الجنس الرابع في تعليم القرآن (٣/ ١١٥).

لجواز اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان، كما في «الزيلعي»[(١)] و«الخلاصة»[(٢)].

وأما ما في «الخانية» من «الإجماع على أن الاستئجار على تعليم الفقه باطل»[(٣)]، فمراده إجماعُ المتقدِّمين، لما نقلناه.

[فرع: إذا نوى الإعتاقَ لرجل كان صحيحًا نافذًا]

(وقدَّمنا) في القاعدة الأُولى (أنه إذا نوى الإعتاقَ لرجلٍ كان مباحًا) صحيحًا نافِذًا. قال شيخُنا نقلا عن «الحموي»: «لا محلَّ لهذه المسألة هنا؛ لأن الكلام في الإخلاص في العبادة، والعتقُ ليس بعبادة وَضْعًا، ولذا يصِحُّ من الكافر»[(٤)].

[فرع: حكمُ صوم النفل إذا نوى فيه الصومَ والحِمْية والتداوِي]

(ولم أرَ حكمَ ما إذا نوى الصومَ والحِمْية)، أي: في النفل، وإلا ففي الفرض لا رياءَ. وفي «فتح المدبر»: «لو نوى الصومَ والحِمْية والتداوي فالأصحُّ الصحةُ؛ لأن الحِمْية والتداوي حاصِلٌ، قصَده أو لا، فلم يُجعَلْ قصدُه تشريكًا وتَرْكًا للإخلاص، بل هو قصْدٌ للعبادة على حسب وقوعها؛ لأن من ضرورتِها[(٥)] حصولُ التداوي والحمية»، انتهى.

فعُلم منه أن ما يلزم من نيَّة العبادة لا يضُرُّ في الإخلاص، تأمل.

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الإجارة، باب الإجارة الفاسدة (٥/ ١٢٤ ـ ١٢٥).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الإجارات، الفصل الثاني/في صحة الإجارة وفسادها، الجنس الرابع في تعليم القرآن (٣/ ١١٤).

ونص عبارة الشارح في «الخانية»، كتاب الإجارات، باب الإجارة الفاسدة (٢/ ٣٢٥).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الإجارات، باب الإجارة الفاسدة (٢/ ٣٢٥).

(٤) «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٥٩/ أ). وانظر: «غمز العيون» (١/ ١٤٤).

(٥) قوله: من ضرورتها، أي: عبادة الصوم، انتهى. كذا في هامش (خ).

لكن في «البيري» ما يخالف ما ذكَره في «الفتح»، فإنه استظهَر عدمَ صحة الصوم، وجعَله بمنزلة من لم يَنْوِ الصومَ ولا الفِطرَ، واستدلَّ عليه أيضًا بما إذا نوى الصومَ في يوم الشكِّ إن كان من رمضان، وعدمَه إن كان من شعبان؛ لأنهم علَّلوا عدمَ كونه صائمًا بأنه لم يقطعْ عزيمتَه[1]، وفي هذه الصورة الداعي له الحِمْيةُ، ولو لم يكُنْ به عِلَّةٌ: لم يصِحَّ[2]، فتأمل.

[حكم العبادة إذا نوى معها ما ليس بعبادة]

(ويشمَلُها)، أي: يشمَل نيةَ الصوم والحِمْية مع غيرها، (ما)، أي: النية التي (إذا أشرَك[3] فيها بين عبادة)، صومًا أو غيره، (وغيرَها)، أي: غير العبادة، والمراد بالعبادة غيرُ الفرائض؛ إذ عُلِم أن لا رياءَ فيها، فلو أُريد ما يشمَلُها: لم يحسُن الترديدُ بقوله: (هل تصِحُّ أم لا تصح؟ وإذا صحَّتْ فهل يُثابُ بقَدْره)، أي: بقدر ما نوى من العبادة، (أو لا ثوابَ له أصلا؟)

ونقل عن صاحب «الطريقة المحمدية» أن قصدَ العبادة إن كانت غالبةً في البَعْث عليها: يُثاب بقَدْرها، وإن كانت مساويةً أو مغلوبة: لا ثوابَ لها أصلا[4].

وقد تقدَّم فيما نقلناه عن «فتح المُدبِّر» أنه يُثاب بقدره.

وما قيل: إن في مسألة الحج والتجارة لم يُشرِك بينهما في النية، بل نوى الحجَّ ثم تاجَرَ، أو نوى التجارةَ ثم نوى الحجَّ تبَعا: ليس بشيءٍ؛ لما تقدَّم.

---

(١) أي: على الصوم.

(٢) انظر: «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١١٤).

(٣) في (ع) و(ب) و(ح): (شرك). وفي (خ) و(م): (اشترك). والمثبت من «غمز العيون» و«الأشباه» المطبوعة.

(٤) انظر: «الطريقة المحمدية مع البريقة المحمودية» (٢/ ١١١).

وفي «شرح شيخ مشايخنا»: «لو نوى الصوم قضاءً وتطوُّعا: فهو قضاء عند الشيخَين، عند محمد: تطوُّع. ولو نوى القضاء والكفّارة: لا يصير شارعا في واحد منهما. ولو كسا اليتيم وأطعَمه ونوى به الزكاة: فالكِسوةُ تصِحُّ عنها؛ لأنها تمليكٌ، والإطعام كذلك إن ملَّكه، وإلا فلا[1]. وهذا إذا لم يفرض له القاضي النفقةَ عليه، وإلا فلو حسَبها[2] منها[3]: لا يجوز. ولو أخذ السلطانُ المالَ مُصادَرةً أو جبايةً، ونوى به الزكاةَ: الصحيح أنه سقَط عنها»[4]، انتهى.

[الخُشوع في العبادة مستحبٌّ]

(وأما الخشوعُ في العبادة بظاهره وباطنه، فمُستحَبٌّ)، وفي بعض «شروح المجمع»: «إن الخشوع في جُزْءٍ من الصلاة شرطُ صحتِها»[5]، فتأمل.

(وفي «القنية»: شرَع في الفرض، وشغَله الفِكرُ في التجارة أو المسألة حتى أتمَّ صلاته: لا تُستحَبُّ إعادتُه. وفي بعض الكتب: لا يُعيد، وفي بعضها: لا ينقُص أجرُه إذا لم يكن تقصيرٌ منه، انتهى).

والكلُّ يدل على عدم الوجوب، فلم يكن كالإخلاص، تأمل.

---

(١) كذا في النسخ. وفي «كشف الخطائر»: (وقال في «البزازية»: قضى عليه بنفقة ذي رحمه المحرم، فكساه وأطعمه ينوي الزكاة: صح عند الثاني، يعني: أبا يوسف). ثم قال: (وفي «الخانية»: رجل له أخ، قضى القاضي عليه بنفقته، فكساه وأطعمه ينوي به الزكاة، قال أبو يوسف: يجوز، وقال محمد: يجوز في الكسوة، ولا يجوز في الإطعام، وقول أبي يوسف في الإطعام خلاف ظاهر الرواية).

(٢) أي: النفقة.

(٣) أي: الزكاة.

(٤) «كشف الخطائر» للنابلسي ((ل/ ٢٠٩/ ب).

(٥) نقله الحموي (١/ ١٤٥) عن «شرح المجمع» لابن الضياء، وقال: «ولا يخفى أنه في غاية الإشكال».

[المبحث السادس: في الجمع بين العبادتين في النية]

(السادس) من مباحث النية (في) بيان أحكامِ (الجمعِ بين العبادتَين) في النية:

(وحاصلُه: إما أن يكون الجمعُ بينهما في الوسائل، أو) يكون (في المقاصد، فإن كان) الجمعُ بينهما (في الوسائل: فإنَّ الكلَّ)، أي: كلَّ الوسائل المجموعة (صحيحٌ، حتى قالوا: لو اغتسل الجُنُبُ يوم الجُمعة ناوِيًا الغُسلَ للجُمُعة ولرَفْع الجنابة: ارتفعت جنابتُه)، وحصَل له الثواب على ذلك، (وحصَل له) أيضًا (ثوابُ غُسْل الجُمعة)، إما مطلقًا، كما هو عند الحسن، أو بشرطِ أن يُصلِّي به الجمعةَ عند أبي يوسف؛ بناءً على أنه سُنَّةُ اليوم أو الصلاة.

(وإن كان) الجمعُ (في المقاصد، فإما أن ينوي فرضَين، أو نفلَين، أو فرضًا ونفلا)، فالأقسام ثلاثةٌ، وبقي: ما إذا نوى واجبَين، أو واجبًا وفرضا، أو واجبًا ونفلا.

[الجمعُ في النية بين فريضتَين في الصلاة، كالظهر والعصر]

(أما القسمُ الأوَّل)، وهو ما إذا نوى فرضَين، (فلا يخلو: إما أن يكون في الصلاة أو غيرها، فإن كان في الصلاة: لا تصِحُّ واحدةٌ منهما)، وكذا لو جمَع بين واجبَين، كالوتر وركعتَي الطواف.

(وفي «السِّراج الوهَّاج) المُوضِّح لكل طالبٍ محتاج» شرح «القدوري»، للشيخ أبي بكر بن علي، المعروف بالحدَّادي، المتوفى سنة خمس وثمانِمائة: (لو نوى صلاتَي فرضٍ، كالظُّهر والعصر: لم يصِحَّا اتفاقًا)؛ «لأنهما واجبان مُختلفان، فلا يَتداخلان، انتهى. وعلَّله الشافعيةُ بأنه يصير مُتلاعِبًا، ولا ينعقِد نفلا؛ لأنه فَرْعُ الانعقاد، والفرضُ لم ينعقِد»، «حموي»[1].

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٤٦).

قيل: وفيه نظرٌ؛ إذ لا يلزم من عدم انعقادِ الفرض عدمُ انعقادِ النفل؛ لأن بُطلانَ الأصل لا يستلزِم بطلانَ الوصف.

واعترُض نقلُه الاتفاقَ بما في «الخلاصة»: «رجلٌ فاتَتْه الظهرُ، ودخل وقتُ العصر، فصلَّى أربعَ ركعاتٍ ينوي الظهرَ والعصرَ جميعا: لا يكون شارِعًا في واحد منهما. وفي «المنتقى» أنه إن كان في الوقت سَعةٌ: يصير شارِعًا في الظهر»[1]، انتهى. ومثلُه في «البزازية»[2]، وعلَّل كونَه شارِعًا في الظهر بقوله: «لأنه مُتعيِّنٌ لوُجود الترتيب»[3]، انتهى.

وسيجيءُ فيما ينقُله المُصنِّف ما يفيد أنه إذا لم يكُنْ في الوقت سَعةٌ: يكون شارعًا في العصر، وإن اتَّسَعَ: ففي الظُّهر.

وأُجيب عنه بأوجُه، والحقُّ في الجواب أن مرادَه: لو نوى الظهر والعصر في وقت العصر، وفي الوقت سَعةٌ لهما، ولم يكن صاحبَ ترتيبٍ: لم يصِحَّا جميعًا بالاتفاق؛ لعدم التعيين، أو المرادُ: أنه لو نوى الظهر والعصر الفائتتَين بعد خروج وقتِهما، ولم يكن صاحبَ ترتيب: لم يصِحَّا جميعا بالاتفاق؛ لعدم التعيين، والمراد بالمسألة الآتية أنه لو نوى الظهر والعصر في وقتِ الظهر: فهي للتي دخَل وقتُها، فلا مُنافاة.

[الجمعُ في النية بين فريضتَين في الصوم]

(وإن كان في غير الصلاة)، فلا يخلُو: إما أن يكون في الصوم أو غيره، فإن كان في الصوم فلا يخلو: إما أن يكون من جنسٍ واحد، كما إذا نوى صومَ يومٍ عن يومَين من رمضان واحد، وكذا لو صام شهرَين عن ظِهارَين؛ أو يكون من جنسَين، فإن كان

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٨١).

(٢) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (٤/ ٣٧).

(٣) «الفتاوى البزازية» (٤/ ٣٧).

من جنسٍ، فيصِحُّ عن واحد، وله أن يجعلَه عن أيِّهما شاء، وإن كان من جنسَين، كأن نوى بصوم يومٍ قضاءَ يومَين عن رمضانَين: لا يصِحُّ عن واحد منهما، كما تقدَّم.

وإن لم يَنْوِ كذلك، فإما أن ينوي القضاءَ والكفَّارة، أو كفَّارتَين من جنسَين، فالأوَّل ما أشار إليه بقوله: (فلو نوى في الصوم القضاءَ والكفَّارةَ: كان عن القضاء استحسانا)؛ لأن القضاء أقوى؛ لأنه حقُّ الله، والكفارةُ حقُّ العبد، (وعند محمد: يكون تطوُّعًا)، وهو القياس؛ لأن النيَّتَين تدافعَتَا، فصار كأنه صام مطلقًا، «خانية»[1].

وفي «الزيلعي»: «لا يُجزِئُه عن واحدٍ منهما»[2]، انتهى، ولا ينافي ما في «الخانية»؛ إذ عدمُ الإجزاء عنهما لا ينفي أن يكون تطوُّعًا، ولا ينافي ما تقدَّم أن عنده: إذا بطَل الأصلُ بطل الوصفُ؛ لما تقدم[3].

لكن في «التجنيس»: «لو نوى قضاءَ رمضان وكفَّارةَ اليمين: لا يصيرُ شارعا في واحدٍ منهما إجماعًا»[4]، انتهى، وهو ينافي ما ذكَره المصنف.

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في النية (١/ ٢٠١).

(٢) عبارة الزيلعي في «التبيين» (٦/ ٢٢١): «بخلاف ما إذا نوى عن رمضانين أو رمضان آخر حيث لا يجوز عن واحد منهما؛ لاختلاف السبب».

(٣) في هامش (ع): (إن ذلك في الصلاة، على أنه لا يقول ببطلان الوصف إذا بطل الأصل مطلقا، بل فيما إذا لم يتمكن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي، كما إذا قيد الخامسة بسجدة ولم يكن قعد الأخيرة، أما إذا كان متمكنا من المضي، لكن أذن الشارع في عدمه، فلا يبطل وصفها، وتبقى نفلا، «بحر»).

وفي هامش (م): (لما تقدم من أن محله ما لم يمكنه الخروج عن العهدة، كما لو شرع في العصر مثلا متذكرا أن عليه الظهر، وهو صاحب ترتيب، فإنه لا يمكنه الخروج عن العهدة بالمضي فيها، وكذلك إذا طلعت الشمس بعد ما صلى ركعة من الفجر، فإنه لا يمكنه المضي، انتهى).

(٤) «التجنيس والمزيد»، كتاب الصوم، آخر باب في الدخول في الصوم (٢/ ٣٧٢).

والثاني: ما أشار إليه بقوله: (ولو نوى كفَّارةَ الظِّهار وكفارةَ اليمين: يجعلُه لأيِّهما شاء. وقال محمد: يكون تطوُّعًا). «وفي «خزانة الأكمل»: لا يكون شارعًا في واحد منهما[1]»، «بيري»[2].

[الجمع في النية بين فريضتَين في المال]

وعلى تقدير أن يكون في غير الصوم، فإن كان في التصدُّق فلا يخلو: إما أن يكون المَنْوِيُّ أيضًا من جنس واحد، أو من جنسَين، فإن كان الأوَّل، كما إذا نوى بتصدُّقِه بخمسةِ دارهم عن زكاةِ مائتَي درهم في سنتَين، فإنه يُجزِئُ عن واحدة منهما؛ وإن كان الثاني ففيه تفصيلٌ، أشار إليه بقوله: (ولو نوى) بالتصدُّق (الزكاةَ وكفَّارةَ الظِّهار)، أو كفارةَ اليمين وكفَّارةَ الظِّهار، «خلاصة»[3]: (يجعلُه عن أيِّهما شاء)، سواء كانت النيةُ عند الإفرازِ قبل الدفع إلى الفقير، أو عند الدفع.

وفي «شرح الجامع الصغير» للتُّمرتاشي أنه يقع نفلا؛ لأن كلا منهما يحتاجُ إلى نية، فيتدافعانِ، ويبقى أصلُ التمليك من الفقير، وهو تطوُّعٌ لا يحتاج إلى أصل النية.

(ولو نوى الزكاةَ وكفَّارةَ اليمين: فهو عن الزكاة)؛ لأنها أقوى.

---

(١) عبارة «خزانة الأكمل»، كتاب التحري، من «الجامع الكبير» (٣/ ٤٣٧): «لو افتتح الصلاة ينوي الظهر والتطوع: فهي ظهر عند أبي يوسف، وهو رواية عن أبي حنيفة أيضا، وقال محمد: لم يصر شارعا في واحد منهما...، ولو نوى صوم ظهار وصوم كفارة عليه: لم يكن صائما عن واحد».

(٢) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١١٦).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٨٢).

[الجمعُ في النية بين مكتوبةٍ وصلاة الجنازة]

ثم عاد إلى الجمع في الصلاة، فقال: (ولو نوى مكتوبةً وصلاةَ الجنازة: فهي)، أي: النية، (عن المكتوبة)؛ لأنها أقوى، وهو الأصحُّ، هذا عند أبي يوسف، وعند محمد: لا يكون شارعا في واحدة منهما.

وبقي: ما إذا نوى الصلاةَ على الجنازة، فحضَرتْ أُخرَى، فنواها، وحكمُه: أن يكون مُستأنِفًا، ويَستقبِلَ الأولى، وإن لم يَنْوِ الثانيةَ: يَتِمُّ الأُولى ويَستقبِلُ الثانية، وإن نوى لهما: فهي للأُولى، كما في «المجتبى» و«الزيلعي»[1] و«ابن الهمام»[2].

[يَنصرِفُ المُؤدَّى إلى أقوى الفرضَين عند أبي يوسف]

(وظهر بهذا) التفصيل (أنه إذا نوى فرضَين، فإن كان أحدُهما أقوى: انصرَف المُؤدَّى إليه) عند أبي يوسف، فصومُ القضاء أقوى من صوم الكفَّارة، فمِن ثَمَّة كان عن القضاء استحسانًا.

[الفرضان إن استَوِيا في القُوَّة ففي الصوم يُصرِفُه إلى أيِّهما شاء]

(وإن استَوِيَا في القُوَّة، فإن كان في الصوم: فله الخيارُ)، وإذا لم يُصرِفْه إلى أيهما شاء كان تطوُّعا، (ككفَّارةِ الظِّهار، وكفَّارة اليمين، وكذا الزكاةُ مع كفَّارة

---

(١) عبارة «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها (١/ ١٥٨): «وعلى هذا، لو كان يصلي على الجنازة، فجيء بجنازة أخرى، فكبر ينوي الصلاة على الثانية: بطل ما مضى ويصير شارعا في الثانية، ولو لم ينو الصلاة على الثانية، أو نوى الصلاة عليهما: فهو على حاله، ويجتزئ بما مضى».

(٢) عبارة «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة (١/ ٤٠٢): «شرع في جنازة، فجيء بأخرى، فكبر ينويهما أو الثانية: يصير مستأنفا على الثانية فقط، بخلاف ما إذا لم ينو شيئا». وانظر: «غمز العيون» (١/ ١٤٧).

الظِّهار. وأما الزكاةُ مع كفَّارةِ اليمين، فالزكاةُ أقوى)؛ لم يُبيِّنْ وجهَ القوة، مع أن مُساواةَ كفارة الظِّهار لكفارةِ اليمين يقتضي مُساواةَ كفارة اليمين للزكاة، تأمَّلْ.

وفي «الحاوي»: «لو تصدَّق بدرهم عن الزكاة وكفارةِ اليمين أو الظهار: يقع نفلا».

[المكتوبةُ تُقدَّم على صلاة الجنازة إذا جُمِع بينهما في النية]

(وأما في الصلاة)، مطلقا أو[1] مطلقة أو مع غيرها، (فيُقدَّم الأقوى أيضًا، ولذا قدَّمنا المكتوبةَ على صلاة الجنازة). ولعل ما في «الزيلعي» من عدم الانصرافِ إلى واحد منهما، وعلَّل ذلك بالتنافي وعدم الرُّجْحان: مبنيٌّ على قول محمد.

وفي «التاتارخانية»: «لو نوى الاقتداءَ بالإمام في صلاة الجمعة، ونوى الظهرَ والجمعة: رجَحَتْ الجمعةُ بالاقتداء»[2].

[فروع: لو نوى مَكتُوبتَين، أو فائِتتَين، أو مكتوبةً وفائتة]

(قال في «السراج الوهاج»: فلو نوى مكتوبتَين: فهي لِلَّتِي دخَل وقتُها)؛ لترجُّحِها بوقتها. وتقدَّم النقلُ عن «السراج» بعدمِ الصحة اتفاقًا فيما لو نوى الظهرَ والعصر معًا. وليس بين النقلَين تدافُعٌ؛ لأن هذه المسألةَ[3] فيما إذا نوى وقتيَّةً، وما لم يدخُل وقتُها، لا للوقتيَّة والفائتة؛ لقوله: «فهي للتي دخل وقتُها»؛ لأن مُقابِلَه ما لم يدخُلْ وقتُها، لا ما سبَق وقتُها، ويدلُّ عليه أيضًا ذِكرُ الوقتية والفائتة بعد ذلك. والمسألةُ المُتقدِّمة فيما إذا نوى وقتِيَّةً وفائتة.

---

(١) قوله: (أو)، في (ح) فقط.

(٢) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها وآدابها (٢/ ٤٢).

(٣) أي: مسألة المتن.

بقي: ما إذا كانتا حاضِرتَين، كصلاة الظُّهر والعصر بعرَفة، وصلاةِ المغرب والعشاء بمُزدلفة، والظاهرُ أن النية للأُولى؛ لترجُّحِها بوقتِها عادة.

(وإن نوى فائتتَين: فهي للأُولى منهما) إن كان صاحبَ ترتيب، وإلا فلا يَصِحُّ واحدةٌ منهما؛ لعدم المُرجِّح[1].

(ولو نوى فائتةً ووقتيةً: فهي للفائتة)، يعني: إذا كان صاحبَ ترتيب، وإلا فلا يصِحُّ واحدةٌ منهما مع سَعة الوقت لهما؛ لعدم المُرجِّح، (إلا أن يكون في آخِر الوقت)، بأن خافَ ذَهابَ الوقت، فإنه حينئذ تكون عن الوقتية، وإن لم يكُنْ صاحبَ ترتيب.

واعلم أن ما ذكره عن «السراج» أربعُ مسائل، يُترَآى منها المُنافاة:

الأُولى: ما لو نوى الظهر والعصر: لم يصِحَّا اتفاقا، يعني: إن نواهما في وقت العصر، ولم يكن صاحبَ ترتيب، وفي الوقت سَعة.

والثانية: لو نوى مكتوبتَين: فهي للتي دخَل وقتُها، أي: إن نواهما في وقت الظهر؛ لأن ما لم يدخُل وقتُها لا تُزاحِمُ التي دخل وقتُها، كالمعدوم لا يُزاحِم الموجود.

الثالثة: لو نوى فائتتَين: فهي للأُولى منهما، أي: إن كان صاحبَ ترتيب؛ لأن لزوم الترتيب مُرجِّحٌ، وإن لم يكن صاحبَ ترتيب: لم يصِحَّا اتفاقًا؛ لعدم المُرجِّح.

الرابعة: نوى فائتةً ووقتِيَّةً: فهي للفائتة، أي: إن كان صاحبَ ترتيب، وفي الوقت سعة، وإلا لم يصِحَّا اتفاقًا؛ لعدم المُعيِّن والمُرجِّح.

---

(1) في (خ): (الراجح).

فبهذا يظهر أن ما نقله في «الخلاصة» عن «الجامع الكبير»[١] أنه محمول على ما إذا لم يكن صاحبَ ترتيبٍ وفي الوقت سَعةٌ، وما نقله عن «المنتقى»[٢] محمولٌ على صاحب الترتيب مع سَعة الوقت، لا على اختلاف الروايتَين، ولا مُنافاةَ أيضًا في كلام «السِّراج».

فاعتمِدْ هذا التحرير، فإنه أنيقٌ، يُغنِيكَ عما وقع للمُحشِّي هنا[٣].

ثم أشار إلى التمثيل للأخيرة بقوله:

(**ولو نوى**) في وقت الظهر (**الظهرَ والفجرَ، وعليه الفجرُ، فإن كان في أوّل الظهر: فهي عن الفجر**)، أي: عن الفائتة إن كان صاحبَ ترتيب؛ إذ في الوقت سَعة، وإن كان في آخِره فهي عن الظهر، أي: الوقتية لترجُّحِها بضيقِ الوقت، انتهى كلامُ «السِّراج».

[فرع: كبر ناويا للتحريمة والركوع]

(**بقي**) من هذا النوع (**ما إذا كبَّر**) ناوِيًا به كونَه (**للتحريمة وللرُّكوع، و**)كذا بقي (**ما إذا طاف ناوِيًا للفرض وللوَداع**). كذا بخطِّ المُؤلِّف، ولم يذكُرْ حكمَ ذلك.

ففي الصُّورة الأُولى: إن كبَّر قائمًا كان للتحريمة؛ لأن الفرض أقوى، مع أن المحلَّ له. قال في «البزازية»: «لو نوى بالتكبيرة تكبيرةَ الافتتاح والرُّكوع، إن

---

(١) قال في «الخلاصة»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٨١): «وفي «الجامع الكبير» في أبواب القضاء: رجل فاتته الظهر، فدهل وقت العصر، فصلى أربع ركعات ينوي الظهر والعصر جميعا: لا يصير شارعا في واحدة منهما».

(٢) قال في «الخلاصة» (١/ ٨١): «وفي «المنتقى»: إن كان في الوقت سعة: يصير شارعا في الظهر، فإن نوى مكتوبتين فائتتين: كان الأولى للأولى منهما».

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٤٨ ـ ١٤٩).

كبّر قائمًا: جاز، وهي للافتتاح؛ لأن الفرض أقوى، والمحلُّ له، فيَترجَّح، ولغَا نيَّة الركوع»[1]، انتهى.

وفي «الفتح»: «أدرك الإمامَ في الركوع: لا يحتاج إلى تكبيرتَين، خلافًا لبعضهم، ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الرُّكوعَ، لا الافتتاحَ: جازت صلاتُه، ولغَتْ نيتُه»[2]، انتهى.

فيُعلَم من ذلك أن التكبيرة تقَعُ للفرض، سواء نوى تكبيرةَ الافتتاح والركوع، أو الركوع فقط.

وإن كبَّر غيرَ قائمٍ: لم يصِحَّ الشُّروعُ. وفي «الخانية»: «أدرك الإمامَ في الركوع، وقال: الله أكبر، إلا أنَّ قولَه: الله، كان قائمًا، وقولَه: أكبَرُ، وقَع في رُكوعه: لا يكون شارِعًا»[3]، انتهى.

لكن كَوْن هذه المسألة من بقايا القسم الأوَّل فيه نظرٌ؛ إذ ليس فيه الجمعُ بين فرضَين، بل بين فرضٍ ونفل. وفي الصورة الثانية: فطوافُ الوَداع واجبٌ، وقيل: سُنَّة، ففيه الجمعُ بين فرضٍ وواجبٍ، أو ونفلٍ.

[فرع: طافَ ناوِيًا الفرضَ والوداع]

وعلى كلٍّ، فيقَع عن الفرض إن طاف في أيام النحر، سواء نواه مع غيره أو نوى غيرَه فقط. وإن طاف بعد ما حلَّ النفَرُ فهو للوَداع، وإن نوى غيرَه.

قال في «فتح القدير»: «كلُّ من طافَ طوافًا في وقته وقع عنه بعد أن ينوي أصلَ

---

(1) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، آخر الفصل التاسع في التكبير (٢/ ٣٨).

(2) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب إدراك الفريضة (١/ ٤٨٣).

(3) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٧).

الطواف، نواه بعينه أو لا، أو نوى طوافًا آخر؛ لأن النية تُعتبَر في الإحرام؛ لأنه عقد على الأداء، فلا تعتبر في الأداء. فلو قدِم مُعتمِرٌ وطاف: وقع عن العمرة، وإن كان حاجًّا قبل يوم النحر: وقع للقُدوم[١]، ولو كان في يوم النحر إذا طافَ: فهو للزيارة، وإن نوى نَذْرًا[٢]، وإن طاف بعد ما حلَّ النفر: فللصدَر، ولو نواه للتطوُّع؛ لأن غيرَ هذا الطواف غيرُ مشروع، فلا يحتاج إلى نية التعيين، ويلغُو غيرُها، كصومِ رمضان[٣].

فظهر منه أن الطواف في أيام النحر للزيارة وإن نوى غيرَه، وبعد ما حلَّ النفرُ للصدَر وإن نوى غيره.

[الجمع في النية بين فرض ونفل]

ثم شرَع في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة للجَمْع بين عبادتَين، فقال:

(وإن نوى فرضًا ونفلا)، أو واجبًا ونفلا، أي: ففيه خلافٌ، وجعله ثالثًا في الإجمال، فيكون اللفُّ والنَّشْرُ فيه مُشَوَّشًا، (فإن نوى الظهرَ والتطوُّعَ، قال أبو يوسف)، وهو رواية عن الإمام: (تُجزِئُه المكتوبة)، أي: الظهر؛ لأنه أقوى، (ويبطُل التطوُّعُ)، أي: نيتُه، (وقال محمد: لا تجزئُه المكتوبةُ ولا التطوُّعُ)؛ لعدم إمكان الوصفَين معًا في صلاة واحدة، لا مُستقِلًّا؛ لتَنافِيهما، ولا مُتبعِّضًا؛ لعدم التجزِّي، ولا يمكن ترجيحُ أحدهما؛ لعدم المُرجِّح، فبطَلَا، وببُطلانِ الأصل يبطل الوصفُ عنده، فلم تقَعْ واحدةٌ منهما عنده، «فتح»[٤].

---

(١) في «الفتح» هنا زيادة: «وإن كان قارنا وقع الأول للعمرة، والثاني للقدوم».

(٢) قوله: (وإن نوى نذرا)، ليس في «فتح القدير».

(٣) «فتح القدير»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٤٩٥).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٧-٢٦٨).

واستشكله بأن المنقول أنه لو نوَى القضاءَ والتطوُّعَ: كان عن القضاء عند أبي يوسف، وعن التطوُّع عند محمد؛ لأن النيَّتَين تدافعتَا، فبقي مُطلقُ النية، فيقَعُ عن التطوُّع، وكذا لو نوى قضاءَ رمضان وكفَّارةَ الظِّهار، فلا بد أن يُفرَّقَ بين الصوم والصلاة، ولا بد أن يُفرَّق بين القضاء والأداء، فتأمَّل.

(ولو نوى) بتصدُّقِه (الزكاةَ والتطوُّع: يكون عن الزكاة)، وكذا إن نوى صومَ القضاء والنفل، أو الحجَّ المنذورَ والتطوُّع: يقع عن الأقوى منهما عند أبي يوسف؛ ترجيحًا له عند التعارض. (وعند محمد): يكون (عن التطوُّع)؛ لأنهما بطَلَتا بالتعارُض، فبقِي أصلُ النية، فصار نفلا، وهذا مبنيٌّ على الفرق بين الصلاة والتصدُّق عند محمد، وإلا فيَرِدُ نقضًا عليه بمسألة الصلاة.

(ولو نوى نافلةً وجنازةً: فهي نافلةٌ، كذا في «السِّراج الوهاج»)، والقياسُ يقتضي أن تقعَ عن الجنازة؛ لأنها أقوى من حيث الفرضية والنفلية، إلا أنها[1] أقوى من حيث إنها صلاةٌ مُطلَقة ذاتُ ركوعٍ وسُجود.

[الجمعُ في النية بين نافلتَين]

ثم شرَع في القسم الثالث من الأقسام الثلاثة، فقال:

(وأما إذا نوى نافلتَين، كما إذا نوى بركعتَي الفجر التحِيَّةَ) للمسجد (والسُّنَّة) التي لصلاة الفجر: (أجزَأتْ) تلك الصلاةُ (عنهما).

قيل عليه: إن أراد بالإجزاء عنهما أنه لا يُعَدُّ تارِكًا لهما، ولا يُؤمَر بأداءِ واحدٍ منهما بعدها: فمُسلَّم؛ لأن كلَّ نفلٍ بعد طلوع الفجر يَنُوبُ عن السُّنَّة، وكلُّ صلاة عند الدخول تنوبُ عن تحِيَّة المسجد، بل الدخولُ بنِيَّة الفرض أو الاقتداء ينوبُ عنها،

(١) أي: النافلة.

كما تقدم. وإن أراد أنه بمعنى كونِ المُصلِّي آتِيًا بهما، نائِلا ثوابَهما: فلم يَظْهر، بل المُصرَّح به وقوعُه عن السُّنَّة؛ قال القهستاني: «ولو نوى سُنَّة الظُّهر وصلاةَ التسبيح: أجزَأ عن سُنَّة الظهر، ولا شك أنه يَنالُ ثوابَ التسبيح، كما في «الجواهر»»[1]، انتهى.

ففي هذا المنقول إشارةٌ إلى أنه لو نوى نفلا وسُنَّة: كان السُّنَّةَ، إلا أن النفل إذا اشتمل على زيادةِ ذِكْرٍ مما لا يُنافي السُّنَّة يكون له ثوابُ تلك الزيادة، فتأمَّل.

[الجمع في النية بين سُنَّتَين]

(ولم أرَ حكم ما إذا نوى سُنَّتَين، كما إذا نوى صومَ يوم الاثنَين عنه وعن يومِ عرفة إذا وافَقه)، أي: وافقَ يومُ الاثنين يومَ عرفة. قيل: ولعلَّه اطلع على أن صومَ يوم الإثنين سُنَّة، والمُصرَّح به أنه مُستحَبٌّ.

ثم أشار إلى الفرق بين هذه المسألة وبين ما تقدَّمها بقوله:

(فإن مسألةَ التحية) التي قلنا: أجزأت الصلاةُ عنها وعن سُنَّة الفجر، **(إنما كانت)**، أي: وُجدت، **(ضِمْنًا للسُّنَّة؛ لحُصول المقصود)** الذي هو تعظيمُ المسجد وقضاءُ حقِّه بها، فلا تدلُّ على الإجزاء في غيرها.

«وفي «فتح المدبر[2]»: «صام في يوم عرفة مثلا، قضاءً أو نَذْرًا أو كفَّارة، ونوى معه الصومَ عن يوم عرفة: أفتى بعضُهم بالصحة والحُصول عنهما»، انتهى. ومنه يُستفاد الحكم الذي لم يرَه المصنِّف بالطريق الأَولى»، كذا في «الحاشية»[3].

---

(١) «جامع الرموز»، كتاب الصلاة، آخر شروط الصلاة (١/ ١٣٦ ـ ١٣٧).

(٢) كذا في النسخ. وفي (م) و«غمز العيون»: (القدير)، ولم أجد النقل في «فتح القدير».

(٣) «غمز العيون» (١/ ١٥٠).

[التحرير في مسألة التداخل في العبادات المقصودة]

والذي تحرَّر بعد الاطلاع على نُقولهم أنهم لم يُصرِّحُوا بالتداخُل في العبادات المقصودة، سوى ما نُقل عن «البزَّازية» و«الخُلاصة» فيما «إذا صادفت إحداهما وقتَ الأُخرى في الصوم الواجب، كما إذا قال: لله عليَّ أن أصومَ اليوم الذي يقدُم فيه فلان شكرًا لله تعالى، ونوى اليمينَ أو النذر: كان نذرا ويمينا، فلو قدِم فلان في رمضان كان عليه كفارةُ اليمين؛ لأنه لم يوجد شرطُ البِرِّ، وهو الصوم بنِيَّة الشُّكر. ولو قدِم قبل أن ينويَ، فنوى به الشُّكرَ، ولم يَنْوِ به عن رمضان: برَّ بالنية وأجزَأَ عن رمضان، وليس عليه قضاءٌ فيهما؛ لأنه أتى بالقَدْر الممكن»، انتهى كلامُهما[1].

فوُجِد التداخُل في الأوَّل في حقِّ النَّذْر دون اليمين، وفي الثاني في حقِّهما.

فعلى هذا لا يبعُد أن يُستفادَ أنه لو نذر صومَ كل اثنَين من ذي الحجة هذا، ونذر صوم عرفة منه، فصادَف الاثنَين الواحد منه يوم عرفة، فصام بنيتهما: كان عنهما، ولا يلزم عليه شيء لكونه آتيا ما عليه بقدر الممن.

وأما في الصوم النفل فالذي يستفاد من كلامهم أنه لا يكون عنهما، بل يكون نفلا واحداً يمكن أن يعتبر عنهما. قال الزيلعي: «واستدل محمد على عدم لزوم أحدهما فيما إذا نوى الحجتين بأن المقصود بالإحرام الأداء، ولا يمكنه أن يؤدي إلا أحدهما، فلا يلزم الأخرى، كالصوم والصلاة»[2]، كذا حرَّره بعضُهم، فليُتأمَّل.

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصوم، الفصل الرابع في النذر (٤/ ١٠٣)، و«خلاصة الفتاوى»، كتاب الصوم، الفصل الرابع في النذر (١/ ٢٦١ ـ ٢٦٢).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الحج، باب إضافة الإحرام إلى الإحرام (٢/ ٧٥).

[الجمع بين حجَّتَين أو عُمرتَين في نية واحدة معًا أو على التعاقُب]

(وأما التعدُّد في الحج)، أي: الجمعُ بين المُتعدِّد من العبادات في نيةٍ واحدة في الحج، (فـ)فيه تفصيلٌ: (قال في «فتح القدير» من باب الإحرام: ولو أحرمَ نَذْرًا ونفلا كان نفلا، أو) أحرمَ (فرضًا وتطوُّعًا كان تطوُّعًا) عند محمد؛ لأن الجهتَين بطَلَتا بالتعارُض، فبقِي أصلُ النية، والنفلُ يصِحُّ بها، وكذا عند أبي يوسف (على الأصحِّ).

وقيل: إنه يقع عنده عن الأقوى، فهو نذرٌ في الأُولى، فرضٌ في الثانية.

ونصُّ عبارة «الفتح»: «ولو أحرم نذرًا ونفلا: كان نفلا، أو نوى فرضًا وتطوُّعًا: كان تطوُّعًا عنده، وكذا عند أبي يوسف في الأصحِّ»[١]، انتهى.

فقد علمتَ أن ظاهرَ قولِه: «في الأصحِّ» قيدٌ لقول أبي يوسف، خلافًا لما يُفهَم من كلام المصنف، فإن الظاهر منه أنه قيدٌ لهما.

ولا يخفى أن ما ذكره عن محمد في هذه المسألة مبنيٌّ على الفرق بينهما وبين الصلاة، فإن ببُطلانِ الوصف يبطُل الأصل عنده، كما تقدَّم، وليس كذلك في الحج، كما ترى، وكذلك عند أبي يوسف، فإنه يَعتبِر الأقوى مطلقا، إلا أنهما اتفقا على ما لو نوى حجَّة الإسلام والتطوُّعَ أنه يقع عن حجة الإسلام، كما في «الزيلعي»[٢]؛ لأن الجهتَين بطَلَتا بالتعارُض، فبقِي مطلقُ النية، وبه تتأدَّى حجَّةُ الإسلام.

وهذا التعليلُ إنما يُناسِبُ قول محمد، وكذا قولَ أبي يوسف لو اعتبر الأقوى مطلقا، وهذه المسألة التي ذكرها المصنِّف تُنافي ذلك.

وتقدَّم أنه لو نوى التطوُّعَ وحده، وعليه حجَّةُ الإسلام، فهو عن التطوُّع.

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٤٣٨).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الظهار، آخر فصل في كفارة الظهار (٣/ ١٣).

(وقال) في «فتح القدير» أيضا، (من باب إضافة الإحرام إلى الإحرام: ولو أحرم بحجَّتَين معًا، أو على التعاقُب: لزِمَتاه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحِمهما الله تعالى، وعند محمد: في المَعِيَّة تلزَمه إحداهما، وفي التعاقُب الأُولى فقط). «فإذا أحرمَ بحجَّة، ووقَف بعرفة، ثم أحرمَ بحجَّة، عندهما: تلزمه الثانيةُ أيضًا، وعند محمد: لا تلزمه الثانية»، «خانية»[1].

اعلم أنه في مسألة التعاقب تفصيلٌ ذكره في «الفتح»، قال: «لو جمع بين حجَّتَين على التراخِي، فإما بعد الحلقِ في الأوَّل أو قبله، وفي هذه: إما أن يَفُوتَه الحجُّ من عامه أو لا، فإذا تراخَى، فأدخَل الثاني في الأوَّل بعد الحلق: تلزمه الثانيةُ، ولا يلزمه رفضُ شيءٍ، ولا دمَ عليه، بل يُتِمُّ أفعالَ الأُولى، ويَستمِرُّ مُحرمًا إلى قابِل، فيَفعَل الثانية.

وإن أحرم بها قبل الحلق، ولم يَفُتْه الحجُّ: لزمه، ثم إن وقَف بعرفة أو ليلةَ المُزدلفة بالمُزدلفة رفَضَها، وعليه دمُ الرفض وحجَّةٌ وعمرةٌ مكانَها، ويمضي هو فيها، وهذا عندهما، وعند محمد: إحرامُه باطلٌ، وإنما يرفُضها لأنه لو لم يرفُضْها، ووقَف لها: كان مُؤدِّيًا لحجَّتَين في سنةٍ واحدة، وكذا في ليلة مزدلفة لو لم يرفُضْها وعاد إلى عرفاتٍ، فوقف: يصير مؤدِّيًا لحجَّتَين في سنةٍ واحدة.

وإن كان بعد طلوع فجرِ يومِ النحر لم يرفُضْ شيئا؛ لأن وقت الوقوف فاتَ، فلا يكون باستدامةِ الإحرام مُؤدِّيًا حجَّتَين في سنةٍ واحدة، فيُتِمُّ أعمالَ الحجة الأُولى ويُقيم حرامًا، ثم إن حلَق في الأوَّل لزِمه دمُ الجناية على إحرام الثانية اتفاقا، وإن لم يحلِق، بل استمرَّ حتى حلَّ من قابِل لزمه الدمُ لتأخيرِ الحلقِ عنده، خلافًا لهما.

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحج، فصل في القران (١/ ٣٠٢).

وهل يلزمه دمٌ آخر للجمع؟ قيل: فيه روايتان، وقيل: ليس إلا رواية الوجوب، وهو الأَوجَه.

وإن أحرم بالثانية بعد ما فاته الحجُّ وجب رفضُها، ودمٌ، وقضاؤُها، وقضاءُ عمرة؛ لأن فائتَ الحجِّ وإن تحلَّل بأفعال العمرة، هو محرمٌ بالحج، فيصير جامِعًا بين إحرامَي حجَّتَين، فيرفُض الثانية»[1]، انتهى.

إذا تحرَّر هذا: علمتَ أن قول المصنِّف: «ولو أحرم بحجَّتَين على التعاقُب لزِمتَاه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى»، أي: في الصُّوَر كلها، سواءٌ أحرمَ للثانية قبل الحلقِ أو بعده، وسواء فاتَه الحجُّ أو لا؛

وقولَه: «وعند محمد: في التعاقُب الأولى فقط»، إن أحرم بها قبل الحلق ولم يفُتْه الحجُّ؛

وأن قولَه: (وإذا لزِمتاه عندهما: ارتفضَتْ إحداهما)، أي: في المعية، وثانيتُهما في التعاقُب (اتفاقًا) إن أحرم بها قبل الحلق، ولم يفُتْه الحجُّ بها، ووقف بعرفة أو مزدلفة، وكذا لو أحرم لها بعد أن فاته الحجُّ؛ لئلا يصير جامِعًا بين حجَّتَين في سَنةٍ واحدة، أو بين إحرامَي حجَّتَين، وذلك باطلٌ إجماعا، ولا يُتصوَّر وقوعُ حجَّتَين في عام واحد. وما قيل في طريقه بأنه يدفَع بعد نصفِ الليل، فيرمي ويَحلِق ويطوف، ثم يُحرِم من مكة ويعودُ قبل الفجر إلى عرفات: مردودٌ بأنهم قالوا: المُقيم بمنى للرَّمْي لا تنعقِدُ عمرتُه لاشتغاله بالرمي، والحاجُّ بقي عليه رميٌ أيامَ مِنى، وصرَّح في «فتح المدبر» باستحالة وقوع حجَّتَين في عام واحد، وحكى فيه الإجماع.

(ثم) بعد اتفاقهما على رفضِ إحداهما في المعيَّة، (اختلفا في وقت الرفض،

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الحج، باب إضافة الإحرام إلى الإحرام (٣/ ١١٧ ـ ١١٨).

فعند أبي يوسف: عقِبَ صيرورتِه مُحرِمًا بلا مُهْلة، وعند أبي حنيفة: إذا شرَع في الأعمال)، أي: أعمال الحج، أي: عند طواف القدوم.

(وقيل): وقتُ الرفض عنده (إذا توجَّه) بعد إحرامه (سائِرًا إلى مكة)، فيكون قبل الأوَّل، (ونصَّ في «المبسوط» على أنه)، أي: القول بأن وقتَه وقتُ السَّيْر إلى مكة، (ظاهرُ الرواية)، فهو المُعتمَد.

(وثمَرةُ الخلاف) بين أبي حنيفة وأبي يوسف (تظهَر فيما إذا جنَى قبل الشروع في الأعمال أو قبل السَّير، (فعليه دمان للجناية في إحرامَين) عند أبي حنيفة، (ودمٌ واحد عند أبي يوسف)؛ لارتفاضِ أحدِهما عنده كما فرَغ من إحرامِهما.

(ولو جامَع قبل الشُّروع) أو قبل السَّير: (كان عليه دمان للجِماع) في إحرامَين، (ودمٌ ثالث للرَّفْض، فإنه يرفُض إحداهما، ويمضِي في الأُخرى، ويقضِي التي مضَى فيها من قابِل) لإفسادها بالجماع، (و)يقضي، أي: يؤدِّي، (حجَّةً وعمرةً مكان التي رفَضها).

(ولو قتل صَيدًا) قبل الشروع أو قبل السَّير: (فعليه قيمتانِ) عند أبي حنيفة، خلافًا لأبي يوسف، لما مر.

(أو أُحصِر) من أحرمَ بحجَّتَين قبل الشروع أو قبل السَّير، (فـ)عليه (دمانِ) عند أبي حنيفة سوى دمِ الرفض، خلافا لأبي يوسف.

(وعلى هذا الخلاف) بين الشيخَين ومحمدٍ: (إذا أهلَّ بعُمرتَين معًا أو على التعاقُب بلا فصلٍ)، «فعندهما: لزمتاه وارتفضَتْ إحداهما، ثم اختلفا متى ترتفِض؟ وعند محمد: لزِمت إحداهما في الأُولى[1]، والأُولى في الثانية[2]. ففي الحجَّتَين

---

(١) أي: في المعية.

(٢) أي: في التعاقب.

يقضِي ما ارتفَض من قابِل، وفي العُمرتَين في ذلك العام؛ لأن تكرارَ العمرة في سَنَةٍ واحدة جائزٌ، بخلاف الحج.

وأما إذا أهلَّ بحجَّة وعمرة معًا: لزمتاه اتفاقًا، ويكون قارِنًا، ولا يرفُض إحداهما إن لم يكن من أهل مكة، فإذا دخل مكةَ: ابتدأ بالعمرة، فطاف لها وسعى، ثم طاف للحج طوافَ القدوم، ثم يحُجُّ على ما ذُكر في عامَّة الكتب.

وأما إن كان من أهل مكة، فإنه يرفُض العمرةَ في قولهم جميعا، إلا إذا طافَ لها شوطًا أو شوطَين ثم أحرمَ بالحج: فإنه يرفُض الحجَّ، ثم يقضي بعد العمرة في قول أبي حنيفة، وعندهما: يرفُض العمرة. ولو طاف أربعةً لعمرته، ثم أحرم بالحج: فإنه يرفض الحجَّ بالاتفاق، ويمضِي في عمرته، ثم يقضِي الحجَّ في عامه ذلك إن بقِي وقتُه»، كذا في «الخانية»[1].

[مسألة: نوى عبادةً، ثم نوى الانتقالَ عنها]

(**وأما إذا نوى عبادةً، ثم نوى**) الانتقالَ عنها، فإن كان قبل الشروع: فلم تتعيَّن بالنية، إلا فيما شرَاه الفقيرُ للأُضحية. وفي «القهستاني»: «نوى بعد الغروب الصومَ، ثم رفَض قبلَ الصُّبْح: لم يكن صائما. ولو نوى الفرضَ من الليل، ثم النفل قُبَيل الصُّبْح: صار رافِضًا للفرض، ولو بعد الصُّبْح لا يصير رافِضًا»[2].

وأما إن نوى عبادةً، ثم نوى (**في أثنائِها الانتقالَ منها إلى غيرها**)، ففي الصوم لا يصير رافضًا، كما قدَّمنا.

وإن كان في الزكاة فهي دَفعِيَّةٌ، لا يُتصوَّرُ الانتقالُ فيها، إلا إذا كان الدَّفعُ مُتفرِّقًا،

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الحج، فصل في القران (١/ ٣٠٢).

(٢) انظر: «جامع الرموز»، بداية كتاب الصوم (١/ ٣٤٨).

فنوى في بعضِها بعد ما نوى في الكلِّ الزكاةَ: كان مُتنفِّلا، فيقع ما وقَع قبل النية عن الزكاةِ، وما بعده عما نوى.

وأما في الحج، فمُقتضَى تعليلِهم لوُجوب المُضِيِّ في فاسدِه، كما في صحيحِه، بأن إحرامَ الحج لا يحِلُّ المُتحلِّل عنه إلا بأداءِ أفعاله أو بالإحصار، أنه لا يصِحُّ الانتقالُ عنه إلى غيره، وقد تقدَّم ما إذا أدخَل حجَّةً أو عمرة على إحرامِه من الخلاف.

وأما في الصلاة، (فإن كبَّر ناوِيًا الانتقالَ عنها إلى غيرِها: صار) المُصلِّي (خارِجًا عن) الصلاة (الأُولى)، ومُنتقِلا إلى الثانية، ولا يحتسب منها ما صلَّى قبلها. (وإن نوى الانتقالَ، ولم يُكبِّرْ: لم يكُنْ خارِجًا) عن الصلاة بمُجرَّدِ النية، (كما) لا يكون خارِجًا (إذا نوى تجديدَ) الصلاة (الأُولى وكبَّر)، إلا إذا تلفَّظ بالنية أو رفَع يدَه بالتكبير، كما تقدَّم. (وتمامُه في مُفسِدات الصلاة من شرحِنا لـ«الكَنْز»)، وقد تقدَّم.

[الجمع في النية بين الطلاق والظهار بكلام واحد]

(فائدة: يتفرَّع على الجمع بين شيئَين في النية إن لم يكُنْ من العبادات ما)، فاعلُ «يتفرَّع»، (لو قال لزوجتِه الواحدة: أنتِ عليَّ حرامٌ، ناوِيًا) به (الطلاقَ والظِّهار، أو قال لزوجتَيه) الثِّنتَين: (أنتما عليَّ حرامٌ، ناوِيًا في إحداهما الطلاقَ، وفي الأُخرى الظِّهارَ، وقد كتبناه)، أي: حكمَ هذَين الفرعَين، (في باب الإيلاء من «شرحنا» على «الكنز»، نقلا عن «المحيط»).

لم يوجَدْ في «شرحه» في ذلك الباب شيءٌ يتعلَّق بذلك سوى ما نقَله عن «البزَّازية»: «قال لها مرَّتَين: أنتِ عليَّ حرام، ونوى بالأوَّلِ الطلاقَ، وبالثاني اليمينَ: فعلى ما نوى. قال لامرأتَيه: أنتما عليَّ حرامٌ، ونوى الثلاثَ في إحداهما، والواحدة

في الأُخرى: صحّت نيتُه عند الإمام، وعليه الفتوى. ولو قال: نويتُ الطلاق في إحداهما، واليمينَ في الأُخرى، عند الثاني: يقع الطلاقُ عليهما، وعندهما: كما نوى»[١]، انتهى.

وفي «فتح المدبر»: قال لامرأتِه: أنتِ عليَّ حرامٌ، ينوي الطلاقَ والظِّهار: فإنه يُخيَّر بينهما، فما اختارَه ثبَت، وقيل: يثبُت الطلاق لقُوَّتِه، وقيل: الظِّهار؛ لأن الأصلَ بقاءُ النكاح.

«وفي «الينابيع»: هذا فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالى. وأما في القضاء، فلا يُصدَّق، ويكون يمينًا؛ لأن الظاهر في «الحرام» في الشرع يمينٌ»، كذا في «الجوهرة»[٢].

وفي «الجوهرة» من الأيمان: «إذا قال لامرأتَيه: أنتما عليَّ حرامٌ، ينوي في إحداهما الطلاقَ، وفي الأُخرى الإيلاءَ: كانتا طالقتَين جميعًا؛ لأن اللفظ الواحد لا يُحمَل على أمرَين، فإذا أراد أحدَهما: حُمِل على الأَغلظِ منهما، وهو الطلاق، وكذا إذا قال: أنتما عليَّ حرامٌ، ينوي في إحداهما الثلاثَ، وفي الأُخرى واحدةً: تطلُقانِ ثلاثًا؛ لما ذكرنا أن اللفظَ الواحد لا يُحمَل على معنيَين، فيُحمل على أشدِّهما، كذا في «الكرخي»»[٣]، انتهى.

ومنه يُعلَم حكمُ ما إذا نوى في إحداهما الطلاقَ، وفي الأُخرى الظِّهار، حيث يُحمَل على الطلاق الأشدِّ، ولا يخفَى ما فيه من المخالَفة بين ما في «فتح المدبر»

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب الإيلاء، الإيلاء من المبانة والأجنبية (٤/ ٧٥)، و«الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الثاني في الكنايات، آخر الجنس الأول: أنت علي حرام (٤/ ١٩٤).

(٢) «الجوهرة النيرة»، كتاب الإيلاء، مدة إيلاء الأمة (٢/ ٥٨).

(٣) «الجوهرة النيرة»، كتاب الأيمان، قوله: «وإن قال: كل حلال علي حرام» (٢/ ١٩٧).

وكلامِ «البزازية» المتقدِّم. ومقتضى كلامِهما أن يقعَ عليه في مسألةِ ما إذا نوى الطلاقَ والظِّهارَ كما نوى عندهما، وعند الثاني: الطلاقَ، فتأمَّل.

[المبحث السابع: في وقت النية]

(السابع) من مباحث النية (في وقتها):

(الأصلُ أن وقتَها)، لكونِها شرطًا للصحة أو للثواب، (أوّلُ العبادات، ولكنَّ الأوّلَ حقيقيٌّ)، بأن اتَّصلت النيةُ بأوَّل جُزْءٍ من العبادة، (وحكميٌّ)، بأن لا تكون كذلك.

[حكمُ العبادة بالنية المتقدِّمة حُكمًا، لا حقيقةً]

ولما كان الحقيقيُّ مُستغنِيًا عن البيان: لم يَتعرَّضْ له، وتعرَّضَ للحُكمي، فقال: (فقالوا في بيان وقتِ الصلاة: لو نوى قبل الشُّروع فيها، فعند محمد: لو نوى عند الوضوء)، ولو قبلَ دخولِ الوقت، واشتراطُ دخوله لها مردودٌ، «بحر»[1]، (أن يُصلِّيَ الظهرَ والعصر مع الإمام)، قيدٌ اتفاقيٌّ، لا احترازيٌّ، وكذا لو نوى أن يُصلِّي وحده، (ولم يشتغِل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة، إلا أنه لما انتهى إلى مكان الصلاة)، أي: محلِّ الشروع فيها، (لم تحضُرْه النية)، حتى تكون مُقارِنةً لأوَّلِها حقيقةً: (جازت الصلاةُ بتلك النية المتقدمة) حكمًا، لا حقيقةً.

(وهكذا نُقل عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحِمهما الله تعالى)، فصارت المسألةُ مُتَّفقًا عليها، (كذا في «الخلاصة»[2]).

(وفي «التجنيس»: إذا توضَّأ في منزِله ليُصلِّيَ الظهرَ، ثم حضَر المسجد)،

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٢٩١، و٢٩٢).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٧٩).

أي: مكانَ الصلاة، (وافتتح الصلاةَ بتلك النية) التي كانت عند الوضوء، (فإن لم يشتغِل بعمَلٍ آخَر) ليس من جنس الصلاة: (يكفيه ذلك القصدُ، هكذا قال محمد في «الرَّقِّيات»)، اسمُ كتابٍ ألَّفه في الرَّقَّة مع الرشيد حين كان قاضيا معه مُقيمًا فيه، وهو من كُتُب خلافِ ظاهر الرواية.

(لأن النيةَ المُتقدِّمة) على افتتاح الصلاة (نُبقِيها)، مضارعٌ من الإبقاء، أي: نحكُم ببقائِها، (إلى وقت الشروع)؛ لأن الأصلَ البقاءُ ما لم يعرِضْ المُنافي، (كما في الصوم)، حيث أبقَينا النيةَ من الغروب، وإن لم توجَد عند طلوع الفجر، (إذا لم يُبدِلْها بغيرها)، قيدٌ في البقاء، (انتهى) كلامُ «التجنيس»[1].

(وفي «الخلاصة»: وعن محمد بن سلَمة)، الفقيه، أبي عبد الله، شيخِ أحمد بن عمران، أُستاذِ الطحاوي، تفقَّه على أبي سليمان الجُرجاني، وعلى شدَّادِ بن حكيم، وروَى عنه عن زفر، وتفقَّه عليه أبو بكر بن أحمد الإسكاف. تُوفِّي سنة ثمانٍ وعشرين ومائتَين.

(إذا كان المُصلِّي عند الشروع) في الصلاة، (بحيث لو سُئل: أيَّ صلاةٍ تُصلِّي؟ يُجيب على البداهة من غير تفكُّر: فهي)، أي: النيةُ المذكورة حكمًا؛ لأن الكلام فيمن نوى عند الوضوء مثلا، (نِيَّةٌ تامَّة)، أي: هي المعتبَرة شرطًا لصحة الصلاة، (وإن احتاج إلى تأمُّل)، ومع ذلك نواها عند الوضوء: (لا يجوز)، ولا تكون معتبَرةً في صحة الصلاة، (انتهى) كلام «الخلاصة»[2].

فعلى هذا، لو نوى عند الوضوء أن يُصلِّي صلاةَ كذا، ولم تحضُرْه النيةُ عند

---

(١) «التجنيس والمزيد»، كتاب الصلاة، فصل في ستر العورة (١/ ٤١٤).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٧٩ ـ ٨٠).

الشروع، ولكن كان بحيث لو سُئِل يُجيب على البداهة: تُعَدُّ تلك النيةُ باقيةً، وتصِحُّ صلاتُه.

وأما لو شرَع بلا سَبْق النية، ولا حُضورِها عند الشروع، وكان بحيث لو سُئل لأجاب كذلك: لا تُعَدُّ تلك النية، ولا تصح الصلاة؛ «لأن العلم ليس بنيَّة، فإن العلم بالكفر ليس بكُفْرٍ؛ «عرَفتُ الشَّرَّ، لا للشَّرِّ، لكن لتَوَقِّيه»، والمَهَرة يعلمون مذاهبَ المُخالفين ودلائلَها، ويُعَدُّ ذلك كمالا، لا نَقْصًا. أما في حال البقاء، يُكتفَى بذلك القدر، وعليه يُحمَل كلامُ صاحب «الهداية»، ولكن كلامُ ابنِ سلمة والنصُّ في الفتاوى الحنفية والشافعية يَنفي ذلك»، انتهى، «بزَّازية»[1].

وحمَل صاحبُ «الدُّرَر» كلامَ «الهداية» على مَحمَلٍ آخَر، فليُراجَع[2].

(وفي «فتح القدير»: فقد شرَطوا في النية المُتقدِّمة عدمَ تخلُّلِ ما ليس من

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (٤/ ٣٦ـ٣٧).

(٢) قال في «الدرر»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٦٢): «وفي «الهداية»: النية هي الإرادة، والشرط أن يعلم بقلبه أيَّ صلاة يصلي. أما الذكر باللسان، فلا يعتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته. واعترض عليه بأن هذا نزع إلى تفسير النية بالعلم، وهو غير صحيح. وأجيب بأن مراده أن يجزم تخصيص الصلاة التي يدخل فيها، ويميزها عن فعل العادة إن كانت نفلا، وعما يشاركها في أخص أوصافها وهي الفرضية إن كانت فرضا؛ لأن التخصيص والتمييز بدون العلم لا يتصور. أقول: هذا الجواب يقوي الاعتراض ولا يدفعه؛ لأن الجزم علم خاص، بل الصواب في الجواب أن مراده بيان أن المعتبر في النية التي هي الإرادة عمل القلب اللازم للإرادة، وهو أن يعلم بداهة أي صلاة يصلي، وإن لم يقدر على الجواب إلا بتأمل لم يجز صلاته، ولا عبرة بالذكر اللساني، فمبنى كل من الاعتراض والجواب الغفلة عن قوله: أما الذكر باللسان فلا يعتبر به».
وفي هامش (ع) و(خ) هنا: (قال في «البحر»: المذهب أنها تجوز بنية متقدمة على الشروع بشرط، وهو عدم الفاصل الأجنبي، سواء كان بحيث يقدر على الجواب من غير تفكر أو لا، انتهى، منه).

جنسِ الصلاة لصِحَّة تلك النية، مع تصريحِهم بأنها)، أي: الصلاةَ فيما لو نوى عند الوضوء، (صحيحةٌ، مع العلم بأنه يتخلَّل بينها)، أي: تلك النية، (وبين الشروع) في الصلاة (المَشْيُ إلى مقام الصلاة، وهو ليس من جنسِها)، ففيه جمعٌ بين المُتنافِيَين، أعني: اشتراطَ عدمِ تخلُّلِ ما ليس من جنس الصلاة، والحكمَ بصحة النية المذكورة التي عُلِم وجودُ المُتخلِّل فيها.

(فلا بد) لدَفْعِ التنافي بعد تسليم أن المَشْي مما ليس من جنسِها (من) تخصيص العمومِ في قولهم: «ما ليس من جنس الصلاة»، بـ(كونِ المراد بـ«ما ليس من جنسِها»، ما يدُلُّ على الإعراض عنها)، كالأَكْل والشُّرب، فلا يكونُ المَشْيُ إليها داخلا في العموم، فليس من الاشتغال بما ليس من جنسها، (بخلافِ ما لو اشتغَل بكلامٍ أو أَكْل)، مُرتبِطٌ بلازمِ ما قبلَه، وعديلٌ له، لا بنفسِ ما قبله، فتأمَّل.

(أو نقول) في دَفْع المُنافاة: لا نُسلِّم أن المَشْيَ ليس من جنسها، بل (عُدَّ المَشْيُ إليها من أفعالها)، أي: عُدَّ من أفعال الصلاة في مَن سبقَه الحدَث، (غيرَ قاطِعٍ للنيَّة)[1]، فهو من جنسها، فالشرطُ المذكور باقٍ على عمومه، وبهذا المقدار عُلم حالُ النية المُتقدِّمة.

[حكمُ العبادة بنِيَّة مُتأخِّرة عنها]

وأما النيةُ المتأخِّرة، فمن[2] قوله: (وفي «الخُلاصة»: أجمَع أصحابُنا) على (أن الأفضل أن تكون النيةُ مُقارِنةً للشُّروع) حقيقةً، (ولا يكون شارِعًا بـ) نِيَّةٍ (مُتأخِّرة) عنه، (انتهى) كلامُ «الخلاصة»[3]؛ (لأن ما تقدَّم) من أعمال الصلاة

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٦).

(٢) أي: يُعلم حالها من قوله.

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٧٩).

على النية (لم يقَعْ عبادةً؛ لعدم النية، فكذا الباقي) من أعمالها، لا يقع عبادةً (لعدم التجزّي).

«لا يقال: صحّ البعضُ بالنية، فيصِحُّ الكُلُّ لعدم التجزّئ؛ لأنا نقول: الصحة وُجوديَّةٌ، فتفتقِر إلى صحة جميع الأجزاء، بخلاف الفساد، وأيضًا ترجيحُ الفساد في باب العبادات أحوطُ»، كذا في «التلويح»[1].

وإنما جوَّزوا الصومَ بنيَّة مُتأخِّرة عن وقت الشروع لأن وقتَ الشروع فيه وقتُ نومٍ وغَفْلة، فلو شُرِطت فيه لضاقَ الأمرُ. وأما وقتُ الشروع في الصلاة، فوقتُ حُضورٍ ويَقَظة، فيُمكِن تحصيلُها من غير مَشقَّة، كذا في «الحاوي».

(ونقل ابنُ وَهْبان اختلافًا عن[2] المشايخ، خارِجًا عن المذهب، مُوافِقًا لما نُقل عن الكرخي)، وفي «الخلاصة»، لما نقل في بيان قول الكرخي، وبيَّن ما نُقل عنه بقوله: (من جواز التأخير)، أي: تأخيرِ النية، (عن التحريمة، فقيل) بجواز التأخير (إلى) ابتداء (الثناءِ، وقيل: إلى التعوُّذ، وقيل: إلى الركوع، وقيل: إلى الرفع منه)، وقيل: إلى القُعود، «قهستاني»[3] نقلا عن «الزاهدي».

(والكلُّ ضعيفٌ)؛ لمُخالفتِه إجماعَ الأصحاب، كما تقدَّم.

(والمُعتمَد أنه لا بد من القِران حقيقةً أو حُكْمًا)، وقد سبق بيانُ كلٍّ منهما.

---

(١) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: المأمور به نوعان، القسم الثاني كون الوقت مساويا للواجب وسببا للوجوب (١/ ٤٠٥).

(٢) في «الأشباه» المطبوعة: (بين).

(٣) «جامع الرموز»، كتاب الصلاة، أواخر شروط الصلاة (١/ ١٣٥).

[محلُّ نيةِ الصلاة]

(وفي «الجوهرة» أن محلَّها)، أي: النية، (أوَّلُ الصلاة، ولا مُعتبَرَ بقول الكرخي[١])؛ لأنه قاسَ الصلاة على الصوم، وهو لا يصِحُّ؛ لأن سقوطَ القِران في الصوم لمكان الحرَج، والحرجُ يندفع بتقديم النية في الصلاة، فلا ضرورةَ إلى التأخير للحرج. قيل: يندفع الحرج في الصومُ بالتقديم.

قال في «الدرر»: «وفائدة هذه الرِّوايات أن المُصلِّي إذا غفَل عن النية: أمكَن له التدارُكُ، فإنه أحسَنُ من إبطال الصلاة»[٢]، انتهى. فليتأمل.

[محلُّ نية الوضوء والغُسْل]

(وأما وقتُ النية) المسنونة (في الوضوء، فقال في «الجوهرة»: إن محلَّها)، أي: وقتها، (عند غَسْل الوجه[٣])، وفي «القهستاني» نقلا عن «التحفة»: «إن محلَّها قبلَ سائر السُّنَن»[٤]، فيُوافِق ما ذكره المُصنِّف بحثًا بقوله: (وينبغي أن تكونَ في أوَّل السُّنَن)، وقوله: (عند غَسْل اليدَين)، بدلٌ من قوله: «في أوَّل السُّنَن»، والأولى أن يقول: «عند التسمية»؛ لأنها الأوَّل، إلا أنها لما كانت لا تَنفَكُّ عن غَسْل اليدَين فكأنَّه مُشتمِلٌ عليها، فاكتفى به عنها، (إلى الرُّسُغَين)، لا إلى المرفقين، فإنه فرض متأخر عن غسل الوجه، (لينالَ ثوابَ السُّنَن المتقدِّمة)؛ لأنها شرطٌ للثواب، كما تقدم.

(وقالوا: الغُسْل كالوضوء في السُّنَن) المُعتبَرة فيه، فتكون النيةُ فيه أوَّلَ السُّنَن.

---

(١) انظر: «الجوهرة النيرة»، كتاب الصلاة، باب شروط صحة الصلاة (١/ ٤٨).

(٢) «درر الحكام»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٦٢ ـ ٦٣).

(٣) «الجوهرة النيرة»، كتاب الطهارة، سنن الطهارة، قوله: «ويستحب للمتوضىء أن ينوي الطهارة» (١/ ٧).

(٤) «جامع الرموز»، كتاب الطهارة (١/ ٣١).

[محلُّ نيَّة التيمُّم]

(و)النية (في التيمُّم)، وهي - وإن كانت شرطًا للصحة فيه - أيضًا شرطٌ للثواب فيه، فيكون وقتُها أوَّل السُّنَن، إلا أن سُنَنَه من نحو التسمية، ثم الإقبال والإدبار، ثم مَسْح اليد اليُمنَى، ثم اليُسْرى، لما لم تكُنْ مُتقدِّمةً عند الوضع، بل مُقارِنةً له، أو مُتأخِّرةً عنه، قال:

(يَنْوي عند الوَضْع)، أي: ضربِ اليد، (على الصعيد)، هو كلُّ ما كان من جنس الأرض.

[وقتُ نية الإمامة]

(ولم أرَ وقتَ نية الإمامةِ للثواب)، وأما للصحة فلا تُشتَرط إلا في إمامةِ النساء[1]. (وينبغي أن تكون) نيةُ الإمام (عند اقتداءِ أحدٍ به)؛ إذ الإمامةُ حينئذ تَتحقَّق، فتكون النيةُ في أوَّلِها، وهذا بيانٌ لنِيَّة إمامةِ الرِّجال، بدليل قوله: «للثواب».

وأما إمامةُ النساء، فينبغي أن يكون وقتُها عند الشروع في الصلاة؛ لأن اقتدائَهُنَّ لا يصِحُّ بلا نيةِ إمامتِهِنَّ وقتَ الشروع، كما في «الزيلعي»[2].

[وقت نية الاقتداء]

(كما) أنه ينبغي (أن يكونَ وقتُ نية الاقتداء)، اسمُ «يكون»، وخبرُها: (أوَّلَ صلاةِ المأموم، وإنْ)، وصلية، (كان) أوَّلُ صلاةِ المأموم (في أثناء صلاة الإمام)،

---

(١) في هامش (ع) و(خ) و(م): (قالوا: تشترط النية في حق النساء وقت الشروع، لا بعده، وإن لم يحضُرْنَ، وقيل: يشترط حضورُهن، «بيري». وظاهره اشتراط النية لهن مطلقا، ولو بدون محاذاة، قال في «التنوير»: إن كانت محاذية: يشترط نية إمامتها، وإن كانت غير محاذية: اختلف فيه، انتهى).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب الإمامة، الأحق بالإمامة (١/ ١٣٨).

كما إذا كان مسبوقًا، وهذا لا يُنافي صحةَ الانتقال من الانفراد إلى الاقتداء؛ لأن ما مضى لا يُعَدُّ من صلاته بعد الانتقال.

قيل: إن ما ذكَره من قياسِ نية الإمامة على نيةِ الاقتداء قياسٌ مع الفارق؛ فإن نيةَ الاقتداء لا يمكن أن تُقدَّم على أوَّل صلاة المأموم، بخلاف الإمام قبل اقتداءِ أحدٍ به، بل ينبغي أن يَنْوِيَها حالَ الشروع لكلِّ مَن يقتدي به، ولو مِن الجِنِّ والملائكة، كما ورَد في الآثار[١].

(هذا) المذكور من وقت نية الاقتداء إنما هو نيةُ الاقتداء (للثواب).

(وأما وقتُها)، أي: نية الاقتداء، (لصِحَّة الاقتداء بالإمام، فقال في «فتح القدير»: والأفضلُ)، إن كان المأمومُ مُدْرِكًا، (أن يَنْوي الاقتداءَ عند افتتاح الإمام)، يعني: بعد تكبيرِه، هذا عندهما، وعنده: الأفضلُ المُقارَنةُ له، كما في «النهر»[٢]، «ليكون مُقتدِيًا بالمُصلِّي»، كما في «الزيلعي»[٣].

والمقصود من هذا النقل قولُه: (فإن نوى) الاقتداء (حين وقَف الإمامُ) موقفَ الإمامة، (عالِمًا بأنه لم يَشْرَعْ: جاز) عند عامَّة المشايخ؛ «لأنه ما قصَد الشروع في صلاة الإمام للحال، بل إنما قصَد الشروع في صلاة الإمام إذا شرَع الإمام»، «خانية»[٤]. ونقَل في «الذخيرة» عن بعض المشايخ وكثيرٍ من أئمَّة بُخارى عدمَ الجواز[٥].

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٥٥).

(٢) «النهر الفائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ١٩٠).

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ١٠٠).

(٤) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨٤).

(٥) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب الصلاة، الفصل الأول في الأحكام التي تتعلق بشرائط الصلاة قبل الشروع فيها، النية (١/ ٥٤٢).

(وإن نـوى ذلـك)، أي: الاقتداء، (حـين وقَف، على ظنٍّ أنه)، أي: الإمام، (شرَع) في الصلاة، (و)الحالُ أنه (لم يَشْرَع بعدُ: اختُلِف فيه)، قيل: يجوز، (وقيل: لا يجوز)، فلو كبَّر مع ذلك الظنِّ لا يصِحُّ اقتداؤُه.

والفرقُ بين هاتَين الصورتَين أن «في الأُولى جزَم بنية الاقتداء، غيرَ أنه تقدَّمت نِيَّتُه على نِيَّة إمامِه، واستصحَبَها إلى شروع الإمام، فصحَّتْ، وفي الثانية ظنَّ الشروع، والظنُّ عند الفقهاء استواءُ الطرفَين، والشرطُ الجَزْمُ في النية[١]، فلذا لم يصِحَّ اقتداؤه»، «حموي»[٢].

وهـذا بخـلاف تكبيـرةِ المأموم للاقتـداء، فلا بد أن تكـون مُتأخِّرةً عـن تكبيرة الإمـام، كمـا سـيجيء. وأمـا نيةُ الاقتـداء، فيجـوز أن تتقـدَّم علـى نية الإمـام، كما عُلم مـن الفرق.

[وقتُ نِيَّة القُربة في الوضوء ليصيرَ الماءُ مستعمَلا]

(وأما نية) الوضوء لـ(لتقرُّب لصَيرُورةِ الماء مُستعمَلا، فوقتُها عند الاغتراف)، بل عند الصَّبِّ؛ لأن ذلك ابتداءُ الاستعمال، فلو نوى بعده لا يصير الماءُ مُستعمَلا عند محمد، وعندهما: الماءُ يكون مُستعمَلا بأحدِ أمرَين: إما بقصدِ القُربة، أو برفع الحدَث، وعند محمد: بقصدِ القربة فقط. فلو توضَّأ مُحدِثٌ للتبرُّد أو غسَل أعضاءَ الوضوء للطِّين أو للتعليم يكون[٣] مُستعمَلا عندهما؛ لوجود رفعِ الحدَث، وعند محمد: لا.

وأما وقتُ كونِ الماء مستعملا، فعند الانفصال عن العُضْو عند البعض، وعند الاستقرار في مكانٍ عند آخَرين.

---

(١) والظن غير الجزم.

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٥٦).

(٣) أي: الماء.

[وقتُ النية في الزكاة]

(وأما وقتُها في الزكاة، فقال في «الهداية»: لا يجوز أداءُ الزكاة إلا بنيَّة مُقارِنةٍ للأداء، أو) مُقارِنةٍ (لعَزْل ما وجَب؛ لأن الزكاة عبادةٌ، فكان من شرطها النيةُ، والأصلُ فيها)، أي: النية، (الاقترانُ، إلا أن الدفعَ يتفرَّق، فاكتُفِي بوجودها حالةَ العَزْل) تيسيرا، كتقديم النية في الصوم[1]، انتهى.

(فقد جوَّزُوا التقديم)، أي: تقديم النية، (على الأداء)، بشرط أن تكون النيةُ المتقدِّمة (عند العَزْل)؛ لأن العزل فعلٌ من أفعال الزكاة، فجازت النيةُ عنده، وكلُّ عبادةٍ مُشتمِلةٍ على فعلٍ لا بد من اقتران النية لفعلٍ من أفعالها، بخلاف ما «إذا نوى الزكاةَ ولم يعزل، وصار يتصدَّق، ولم تحضُرْه النية: لم تُجْزِه عن الزكاة؛ لأن النية لم تقترن بفعل، فلا تعتبر»، «زيلعي»[2].

(وهل يجوز أداءُ الزكاة بنيَّةٍ مُتأخِّرةٍ عن الأداء؟ فقال في «شرح المجمع»: ولو دفَعها بلا نِيَّة، ثم نوى بعده، فإن كان المالُ المدفوع قائمًا في يد الفقير: جاز)؛ لوجود المقارنة حكمًا، (وإلا فلا)؛ لعدم وجود المقارنة أصلا. ومثلُه في «القهستاني»[3] نقلا عن «الروضة».

قيل: هذا مخالفٌ لسائر المتون[4]، انتهى، وليس كذلك، بل مُصرَّحٌ به في «الخلاصة»[5] وغيرها، وأما المتون، فساكِتون عن هذا التفصيل.

---

(١) «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الزكاة (٢/ ١٦٩ ـ ١٧٠).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوبها (١/ ٢٥٧).

(٣) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الزكاة (١/ ٣٠٢).

(٤) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٥٧).

(٥) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الزكاة، الفصل الثامن في أداء الزكاة، جنس في هبة الدين (١/ ٢٤٤).

[صدقةُ الفِطْر كالزكاة نِيَّةً ومَصْرِفًا، إلا الذِّمِّي]

(وأما صدقةُ الفطر، فكالزكاة نيةً)، أي: فيُشترط لصِحَّتها النيةُ، ولا بد أن تكون مُقارِنةً للأداء أو لعَزْلِ ما وجب، فيجوز تقديمُها على الأداء، إلا أن تعليلَهم في الزكاة بتفرُّق الدفع ولزوم الحرَج غيرُ جارٍ هنا؛ إذ التفرُّق فيها[1] لقِلَّتِها غيرُ مشهور، بل «لم يَجُزْ الدفعُ لأكثرَ من فقيرٍ واحد إلا عند الكرخي»، كما في «الدُّرَر»[2].

ويجوز تأخيرُها عن الأداء إن كانت قائمةً في يد الفقير، وإلا فلا.

قال في «الحاوي»: «وضَع عند فقير مَنَوَين من الخُبز، فأكل بعضَه، وقال المُضيفُ له: خُذْ هذه البقية، ينوبُ عن صدقة الفطر إذا نواها، إن كان الدفعُ بجهة التمليك، وإلا فلا. ولا يحتاج فيه إلى معرفة الفقير»، انتهى.

(و)كـذا (مَصْـرِفًا، إلا الذِّمِّي، فـإنه مَصرفٌ لـ)صدقةِ (الفطر)، هو والنُّذور والكفَّارات، (دون الزكاة) «والعُشْر والخَراج»، «درر»[3]، عندهما، وعند أبي يوسف: لا يجوز له الدفعُ في الكُل، كما في الزكاة.

وأما الحربيُّ والمُستأمَن، فلا يجوز له الدفعُ في الكل اتفاقا. وهذا في الصدقات الواجبة، وأما النفلُ فيجوَز له الدفعُ للحربي[4] والمستأمَن»، «حدَّادي»[5]، وإن كان الدفعُ لفُقراء المسلمين أفضلَ.

---

(١) قوله: (فيها)، ليس في غير (ع).

(٢) انظر: «درر الحكام»، آخر كتاب الزكاة (١/ ١٩٦).

(٣) انظر: «درر الحكام»، كتاب الزكاة، باب مصارف الزكاة (١/ ١٩١).

(٤) في النسخ: (وللحربي)، ولعل الصواب إسقاط الواو؛ وعبارة «الجوهرة»: «وأما الحربي المستأمن، فلا يجوز صرف الزكاة والصدقة الواجبة إليه بالإجماع، ويجوز صرف صدقة التطوع إليه».

(٥) «الجوهرة النيرة»، كتاب الزكاة، باب مصارف الزكاة (١/ ١٢٩).

قيل: «هذا الاستثناءُ[1] مخالفٌ لما عليه الفتوى؛ لما قال في «الحاوي»»[2]:

«ولا يجوز دفعُ الزكاة إلى الذمي، ويجوز دفعُ صدقةِ الفطر وغيرِ الزكاة إليه.

وعن أبي يوسف: أنه لا يُعطَى الذِّمِّيُّ الزكاةَ، ولا صدقةَ الفطر، ولا طعامَ الكفَّارات، وهو الفتوى»[3].

[حكمُ الصوم بنيَّة متقدِّمة أو متأخِّرة]

(وأما الصوم، فلا يخلُو إما أن يكون فرضًا)، يعني ليس بنفلٍ، فيَعُمُّ الواجب، لقوله: (أو نفلا؛ فإن كان فرضًا) أو واجبا، (فلا يخلُو إما أن يكون أداءَ رمضان، أو غيرَه، فإن كان أداءَ مضان: جاز بنيَّة مُتقدِّمة) مُعتبَرٍ تقدُّمُها (من غُروب الشمس)، فلا يجوز تقدُّمُها عليه، (و)جاز (بـ)نِيَّة (مقارِنةٍ) للشروع، (وهو الأصل)، «وجعلُها من الليل أفضلُ؛ لما فيه من الاحتياط والمُسارعة للامتثال»، «تلويح»[4].

(و)جاز (بـ)نيةٍ (مُتأخِّرةٍ عن الشروع إلى ما قبل نصفِ النهار الشرعيِّ)، أي: الضَّحْوة الكُبرى، وهي نصفُ النهار الصَّوميِّ، أعني: من طلوع الفجر إلى الغروب. وأما الزَّوال، فهو نصفُ النهار اللُّغَوي والنُّجومي، أي: من طلوع الشمس إلى الغروب. «والمختارُ أنه لو نوى قبل[5] الزوال بعد الضَّحوة الكُبرى: لم يصِحَّ؛

---

(١) أي: قول صاحب «الأشباه»: (إلا الذمي).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٥٧).

(٣) «الحاوي القدسي»، كتاب العشر والخراج، باب مصارف الصدقات والصلات، فصل: لا يجوز دفع الزكاة (١/ ٢٩٩).

(٤) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: المأمور به نوعان، القسم الثاني كون الوقت مساويا للواجب وسببا للوجوب (١/ ٤٠٥).

(٥) كذا في النسخ. وفي «التلويح»: (قبيل).

لعدم مُقارَنةِ النية أكثرَ النهارِ الصَّومي»، «تلويح»[١]، ومثلُه في «الهداية»[٢]. وما في «مختصر القدوري»: «إلى الزوال»[٣]، خلافُ المختار.

وقوله: (تيسيرًا على الصائمِين)، عِلَّةٌ لقوله: «جاز بنِيَّة متقدِّمة وبمُتأخِّرة».

ولا يقال: جوازُ تقدُّمِها ثابتٌ بالنص، وهو قولُه عليه الصلاةُ والسلام: «لا صيام لمَنْ لم يَنْوِ بالليل»[٤]، لا بالتعليل؛ لأنه قيل: إن النصَّ مُعلَّلٌ بالتيسير، والثابت بالمُعلَّل ثابتٌ بالتعليل.

وبيانه: أن الأصل في النية أن تكون مُقارِنةً للمَنْوِيِّ، أو مُتقدِّمةً عليه، مع عدم اعتراضِ المُنافي، وفي الصوم لم تجِبْ المُقارَنة، ولا عدمُ اعتراض المنافي؛ لجواز تخلُّل الأكل والشرب والجماع، مع انتفاء حضورِها بعد ذلك إلى انقضاءِ يوم الصوم، والمعنى الذي صحَّت لأجله النيةُ المتقدِّمة هو التيسيرُ ورفعُ الحرج، وهذا المعنى يقتضي تجويزَها من النهار أيضًا؛ للُزوم الحرَج في حائضٍ طهُرتْ قبل الفجر، ولم تعلَمْ إلا بعده، وكالذي نسِيها ليلا، فوجب القولُ بصحَّتِها نهارًا تيسيرًا عليهم.

---

(١) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الثاني في إفادة اللفظ المعنى، فصل: المأمور به نوعان، القسم الثاني كون الوقت مساويا للواجب وسببا للوجوب (١/ ٤٠٧).

(٢) انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الصوم (٢/ ٣٠٦).

(٣) عبارة «المختصر»، كتاب الصوم (ص ٦٢): «ما بينه وبين الزوال».

(٤) روى أبو داود في «سننه»، كتاب الصوم، باب النية في الصوم، برقم (٢٤٥٤)؛ والترمذي في «سننه»، أبواب الصوم، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، برقم (٧٣٠)، والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب الصوم، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، برقم (٢٦٥٩)، كلهم من حديث عبد الله بن عمر عن أخته حفصة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، وهذا لفظ أبي داود والترمذي. ورواه ابن ماجه في أبواب الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل، برقم (١٧٠٠)، ولفظه: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل».

(وإن كان غيرَ أداءِ رمضان، من قضاءٍ أو نَذْر أو كفَّارة، فيجوز بنيَّة متقدِّمة من غروب الشمس إلى طلوع الفجر؛ لأن الأصل القِران، ولا يجوز بنيَّة مُتأخِّرة)؛ لأن وقتها غيرُ مُتعيِّن، فلا بد لها من التعيين ابتداءً صرفًا لذلك عن صلاحية النفل، (كما في «قاضي خان»[1]).

(وإن كان نفلا: فكرَمضانَ أداءً)، فيجوز بنيَّة مُتقدِّمة ومتأخِّرة إلى الحدَّين المذكورَين، ويشمل إطلاقُه النَّذْرَ المُعيَّن، مع أن المُصرَّح به أنه كأداءِ رمضان.

قال في «الخلاصة»: «وتجوز النيةُ بالليل في كل صوم، وبالنهار قبل الزوال في النفل بالإجماع، وفي الفرض المُعيَّن عندنا، وهو صومُ رمضان والنَّذْرُ المُعيَّن. وفيما سوى ذلك، وهو: صومُ القضاء، والنَّذْرُ المُطلَق، وصومُ كفَّارة اليمين والظِّهار، وكفَّارة القتل، والجزاء للصيد، والحَلْق، والمُتعة، وكفَّارة رمضانَ: لا تجوز بنِيَّة من النهار»[2]، انتهى.

[وقتُ نِيَّة الحجِّ]

(وأما الحجُّ، فالنيَّةُ فيه سابقةٌ على الأداء)، أي: أداء أفعال الحج، وقولُه: (عند الإحرام)، بيانٌ لوقتِ لزومِ النية، فإنها عنده لازمةٌ، يعني: لا يجوز تأخيرُها عنه، وإلا فيجوز تقديمُها عليه[3]، حتى «لو خرَج من بيته يريد الحجَّ فأحرَم، ولم تحضُرْه النيةُ: جاز[4]»، كذا في «الزيلعي»[5].

---

(١) قال في «فتاواه» (١/ ٢٠١): «كل صوم لا يتأدى إلا بنية من الليل، كالقضاء والنذر، إن نوى مع طلوع الفجر جاز؛ لأن الواجب قِران النية بالصوم، لا تقديمها».

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصوم، الفصل الثاني في المقدمة (١/ ٢٥١).

(٣) كذا في النسخ. وفي «التبيين»: «وكذا لا يجوز تقديم النية في الحج».

(٤) في هامش نسخة (م): (قوله: ولم تحضره النية جاز. تراجع هذه المسألة، فإنها ليست في قلبي، انتهى، كاتبه عفي عنه).

(٥) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٩٩).

(وهو)، أي: الإحرامُ، (النيةُ مع التلبية)، والمرادُ بها: كلُّ ذِكْرٍ يدلُّ التعظيم، وسواء كان تلبيةً أو غيرَها، عربيَّةً أو فارِسية، فيكون من قَبيل ذكر الخاصِّ وإرادةِ العامِّ، (أو ما يقوم مقامَها)، وهو ما بيَّنه بقوله: (من سَوْقِ الهَدْي)، وكلامُه يفيد أن الإحرام عبارةٌ عن مجموع النية والتلبية، وذا لا يُلائِمُ كونَ النية عنده[1]؛ إذ الشيء لا يكون عند ما تركَّبَ منه ومن غيره؛ لاستلزامه كونَه عند نفسِه، تأمَّل.

(فلا يمكن فيه القِرانُ)، أي: مُقارَنة النيةِ لأداءِ رُكْنٍ منه، (ولا يُمكِنُ التأخُّرُ عنه؛ لأنه لا تصِحُّ أفعالُه إلا إذا تقدَّم الإحرام، وهي)، أي: النية، (رُكنٌ فيه)، أي: الإحرام، (أو شرطٌ على القولين).

قيل عليه: إنا لم نَظْفَر بالقول بالشرطية، ويمكن ـ على بُعدٍ ـ أن يكون الضميرُ المرفوعُ راجِعًا إلى «الإحرام»، باعتبار أنه النية مع التلبية، والمجرورُ راجِعٌ إلى «الحجِّ»، أو يكون مرادُه بـ«القَولين»، أي: قولُنا بالشرطية وقولُ الشافعي بالرُّكْنِيَّة، أو قولُ محمد بالرُّكْنية وأبي يوسف بالشرطية، كما في «القهستاني»[2].

وثمَرةُ هذا الخلاف تَظهر في جواز تقديمه على أشهُر الحج على القول بالشرطية، وعدمِه على القول بالرُّكْنية.

[فائدة: هل تصِحُّ نيةُ عبادةٍ وهو في عبادةٍ أُخرى؟]

(فائدةٌ) تُناسِب هذا المبحث، وإن لم تكُنْ منه: (وهل تصِحُّ نيَّةُ عبادةٍ وهو في عبادةٍ أُخرى؟).

أما العباداتُ المُستطِيلة التي تشمل أوقاتُها أوقاتَ العبادات الأُخَر، فالعِلمُ ضروريٌّ بصِحَّته، كالحجِّ والصوم.

---

(١) أي: عند الإحرام.

(٢) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الحج (١/ ٣٨٧).

وأما الزكاة، فلو نوى عند الدَّفْع صومَ غدٍ صحَّ.

وأما الصلاةُ فإن كان المَنْوِيُّ فيها مما تصِحُّ فيه النيةُ بلا حاجةٍ إلى مُقارَنةِ عملٍ من أعماله، كالصوم: تصِحُّ تلك النية، كما قال: (وفي «القُنْية»: نوى في صلاة مكتوبة أو نافلةٍ الصومَ: تصِحُّ نيتُه)، فلو نوى في صلاة المغرب مثلا، صومَ غدٍ من رمضان ولم تحضُرْه النيةُ إلا بعد طلوع الفجر: صحَّ صومُه بتلك النية، (ولا تفسُدُ صلاتُه، انتهى)؛ لعدم ما ينافي الصحَّةَ فيه.

وإن كان المَنْوِيُّ فيها مما يقتضي مُقارَنةَ النية بفعلٍ من أفعاله، كالزكاةِ والحجِّ: فلا تصِحُّ نيتُه.

وأما إذا نوى صلاةً أُخرى فيها، فإن نوى على أنه يُؤدِّيها معها: فلا تصِحُّ تلك النيةُ، وإن كانت للانتقال، فإن كبَّر للثانية: انتقل في المُغايِرة، وبطَلت الأُولى، وإلا فلا.

وإن نوى أن يُؤدِّيَها بعد الأُولى: فيصِحُّ إن لم يأتِ بعد تمام الأُولى بعملٍ مُنافٍ للصلاة، كما تقدَّم.

[المبحث الثامن: في بيان عدم اشتراط النية في البقاء، وفي بيان حكمها مع كل ركن]

(الثامن) من مباحث النية: (في بيان عدمِ اشتراطِها في البقاءِ للحرَج) في ذلك الاشتراط، (وفي) بيان (حُكمِها مع كل رُكْن).

(قالوا في الصلاة: لا تشترط النية في البقاء) بعد ما وجدت في الابتداء (للحرج في ذلك، (كذا في «البناية»[1]).

---

(١) «البناية شرح الهداية» للعيني، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة، النية (٢/ ١٣٨).

(فكذا بَقِيَّةُ العبادات)، من الصوم والحجّ وغيرها.

(وفي «القنية»: لا تلزَمه نيةُ العبادة في كلِّ جُزْء، إنما تلزَمه تلك النيةُ في جُملة ما يفعَله في كلِّ حالٍ)، أي: في القيام، أو القراءةِ، أو الرُّكوع، أو السُّجود، أو القُعود، (انتهى).

فدلَّ على أن نية العبادة ليسَتْ بشرطٍ في كلِّ رُكْن منها، وهذا إذا لم تفُتْ[1] عن محلِّها؛ لما قاله في «الفتاوى الظهيرية»: «إن السجدة إذا فاتَتْ عن محلِّها: افتقَرت إلى النية، أعني بها: نيةَ ما عليه، أو نيةَ القضاء، وفواتُها عن محلِّها بتخلُّلِ ركعةٍ بينها وبين محلِّها»، انتهى.

وفي «حاوي المنية»: «لو ترك سجدةً من ركعة، وسجد في الثانية ثلاثا: لا تَنُوبُ الزائدةُ عن الفائتة إلا بالنية؛ لأنَّها دَين»، انتهى.

(وفي «البناية»: افتَتح المكتوبةَ)، وشرَع فيها بالتكبير، (ثم نسِي ذلك وظنَّ أنها)، أي: صلاته، (تطوُّعٌ، وأتمَّها على نيةِ التطوُّع: أجزَأَته عن المكتوبة[2])، يعني: لعدم اشتراطِ النية في البقاء، والنيةُ المُعتَرِضةُ غيرُ مانعة، بخلاف ما لو كبَّر حين شكَّ ينوي التطوُّعَ، فإنه يصير مُنتقِلا[3] بالتكبير، وكذا المسبوقُ إذا قام إلى قضاءِ ما سبَق، فشكَّ في صلاته، فكبَّر ينوي به الاستقبالَ: يصير خارِجًا عما كان فيها؛ لأن حكمَ صلاةِ المسبوق يُخالف حكمَ صلاة المنفرد لجواز الاقتداءِ بالمنفرد، ولا يجوز بالمسبوق، فكان كمَن نوى الفرضَ مع التصريح، «فتح»[4].

---

(١) في (ع) و(ب): (تفته).

(٢) «البناية»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة، النية (٢/ ١٤٢).

(٣) في (ع) و(ب): (متنفِّلا).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة (١/ ٢٦٩)، وباب الحدث في الصلاة (١/ ٣٩٠) و(١/ ٤٠٢).

[في «المجتبى» أنه تشترط نيةُ العبادة والطاعة والقُربة، ودَوامُ هذه النيات في الصلاة]

(ومـن الغريـب ما فـي «المُجْتبَـى»)، حيث جعل النيـةَ لازمةً للأُمـور المذكورة بقولـه: (ولا بـد من نيـة العبادة في الصـلاة، وهي)، أي: العبـادة، (التذلُّـل والخُضوعُ علـى أَبْلـغِ الوجـوه، و)لا بـد (مـن نيـة الطاعة)، وهي اسـمُ مصـدرِ الإطاعـة، (وهي فعـلُ مـا أراد الله منـه)، أي: مـا أمَـره به، (ونيـةِ القربـة، وهي طلـبُ الثواب بالمَشـقَّة فـي فعلهـا، ويَنْوِي أنـه)، أي: فِعْلَهـا، (مَصْلَحـةٌ)، أي: فيه صـلاح، (له فـي دِينه، بأن يكـون أقـربَ إلـى ما وجَب عقـلا مـن العَـدْل[1] وأداءِ الأمانـة، وأبعَدَ عما حـرُم عليه من الظُّلـم وكُفْـران النِّعمة).

(ثم) تستديم[2] (هذه النياتِ من أوَّل الصلاة إلى آخِرها، خصوصًا عند الانتقال من رُكْن إلى رُكن)، فهذه الجملة وما بعدها من قوله: (ولا بد من نية العبادة في كلِّ رُكْن)، خلافُ ما صرَّحوا به من عدم لزومِها في البقاء، وهو مَنْشَأُ الاستغراب.

(والنفلُ كالفرض لها)، أي: النيات المذكورة، (إلا في وجهٍ، وهو أن ينوي في النوافل) بدلَ نيةِ الطاعة في الفرائض، (أنها)، أي: النوافل، (لطفٌ في الفرائض)، أي: إتمامٌ لها إن كانت بعد الفرائض؛ لأنها شُرِعت بعدها جَبْرًا للنُّقصان، «وقد ورَد أن النوافل جَوابِر الفرائض، قال البيهقي: «معناه: أنها تجبر السُّنَن التي في الفرائض؛ إذ لا يُمكِن أن يعدِلَ شيءٌ من السُّنن واجِبًا»[3]، انتهى.

---

(١) في (خ) و(م): (الفعل).

(٢) قوله: (تستديم)، في (خ) و(م) فقط.

(٣) بدليل قوله: «وما تقرب إلي أحد بمثل أداء ما افترضت عليه». «غمز العيون» (١/ ١٥٩).

(وتسهيلٌ لها)، أي: الفرائض، إن كانت قبلَها؛ لما تقدم أن النوافل قبلها لقَطْع طمعِ الشيطان، فإنه يقول: من لم يُطِعْني في تركِ ما لم يُكتَبْ عليه، كيف يُطيعُني في ترك ما كُتب عليه، فيَيْأَسُ منه، فبذلك تسهُل عليه الفرائضُ، انتهى كلامُ «المجتبى».

ولعلَّه أراد بذلك النيَّاتِ المُستحبَّات.

وقوله: «لا بد»، أي: للصلاة الكاملة، أو باعتبار التصوُّف، كما قال في «جواهر الفقه»: «إن للصلاة ظاهرًا وباطنا، فظاهرُها: إقامتُها بالمُحافَظة عليها بتعديل أركانِها، فهي بمنزلة الظَّرْف، وباطنُها: إقامتُها بدَوام المُراقَبة، وجمعِ الهِمَّة، وحُضور القلب، والتوجُّه إلى الله تعالى، فهو بمنزلة المَظْروف، وهو المقصود، وصورةُ الصلاة صورةٌ جذبةُ الخلق، بأن تجذب صورتك عن الاشتغال بغير العبودية، ومعنى الصلاة المُناجاةُ مع الرَّبِّ، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لو يعلم المُصلِّي مَن يُناجِي: ما التفتَ»[1]، فالمُصلِّي سائرٌ مع الله بقَلْبه، فيَدَعُ هَوَاه ودُنْياه وكلَّ شيء سواه، وصلاةُ الظاهر بالأذكار والأركان التي تلَوناه، وصلاةُ الباطن بالانخلاع عن الأكوان والتوجُه بالكُلِّيَّة إلى الرحمن، واستغراقُه بلَذَّةِ المناجاة في كل مكان وزمان»، انتهى.

[المعتمد في المذهب أن العبادة ذوات الأفعال يكتفى بالنية في أولها]

(والحاصلُ أن المَذهبَ المُعتمَد أن العبادة ذَوات الأفعال)، أي: الأجزاء المختلفة، وكذا العبادةُ التي ليس كذلك، كالصوم، (يُكتفَى بالنية في أوَّلِها). وإنما قَيَّد به لأجل قوله: (ولا يُحتاجُ إليها في كل فعلٍ منها)، لا كما قاله في «المجتبى»؛ (اكتفاءً بانسحابِها)، أي: النية، (عليها)، أي: الأفعال كلِّها في ضِمْن نيةِ الكل.

---

(١) روى البيهقي في «شعب الأيمان»، كتاب الصلاة، باب تحسين الصلاة والإكثار منها، برقم (٢٨٥٧)، عن كعب، قال: «ما من مؤمن يقوم مُصلِّيا إلا تناثر عليه البر أكثر ما بينه وبين العرش، ووُكِّل به ملَك ينادي: يا ابن آدم! لو تعلم ما لك في صلاتك ومن تناجي ما التفتَّ».

ويُشكِل على هذا الأصل ما قيل بإيجاب نيةِ سُجود السَّهْو، ولو انسحَبت لما لزِمت، كما أنها لم تلزَمْ في سجدة التلاوة اللازمة في الصلاة.

وأُجيب بأن التلاوة في الصلاة من أركانها، فكان ما لزم منها من السجدة من لوازم الصلاة، فتَنسحِبُ النيةُ عليها، بخلاف سجود السهو، فإنه نادِرٌ في الصلاة، فلم تنسحِبْ عليه، ونظيرُ ذلك فديةُ المحظوراتِ في الحج والعمرة، فإنه لا بد فيها من النية، ولا يقال: يُكتفَى بنِيَّة الإحرام؛ لأنها ليست من لوازمه ولا ضرورياتِه، بخلاف طواف القدوم، فإنه وإن لم يكن من ماهية الحج، إلا أنه من لوازمه، فلا تشترط له النيةُ اكتفاءً بنِيَّة الحج[1].

[الفرقُ بين الطواف والوقوف بعرفة إذا نوى فيهما غيرَ ما وُضِعا له]

ثم إنه استثنى من قوله: «يُكتفَى بالنية في أوَّلِها»، قولَه: (إلا إذا نوى ببعضِ الأفعال)، أي: الأجزاء المختلفة، (غيرَ ما وُضِع) ذلك الفعل (له)، كأن أرادَ بالطواف طلبَ الغريم، (فـ)ـحينئذ لا يُكتفَى بالنية في أوَّلِها، بل لا بد فيه من نية مُستقِلَّة.

(قالوا: لو طافَ طالِبًا للغريم)، أو هارِبًا من عَدُوٍّ: (لا يُجزئه) ذلك الطواف، (ولو وقف كذلك)، أي: طالبا أو هاربا، (بعرَفةَ: أجزَأَه) ذلك الوقوف، وقد قدَّمناه في المبحث الخامس.

(والفرقُ بينهما)، مع أن كُلًّا منهما ركنٌ في الحج، (أن الطوافَ عُهِد قُرْبةً مُستقِلَّة)، ولهذا يُتنفَّلُ به، والاستقلالُ يَستدعِي النية، (بخلاف الوقوف)، فإنه لم يُعهَدْ كذلك، ولذا لا يُتنفَّل به، وذا لا يستدعي النيةَ لذاته، فيُكتفَى فيه بالنية الضِّمْنية.

(وفرَّق الزَّيلعيُّ) بينهما بعد هذا الفرقِ (بفرقٍ آخَر، وهو أن النية عند الإحرام

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٦٠).

تضمَّنت جميعَ ما يُفعَل في الإحرام، فلا يحتاج إلى تجديد النية) في كلِّ ما يُفعَل في ذلك الإحرام؛ اكتفاءً بالنية الضِّمْنية تيسيرًا على العباد، (والطوافُ)، أي: طواف الزيارة، (يقَعُ بعد التحلُّل من وجهٍ)؛ لأنه يقع بعد الحلق، وقد حلَّ به كلُّ شيء سوى النساء، (وفي الإحرام من وجه)، حيث لم تحِلَّ له النساءُ، (فاشتُرِطت فيه)، أي: الطواف لوقوعه بعد التحلُّل من وجه، (أصلُ النية)، وهو نيةُ الطواف، ولم يوجَدْ ذلك فيما إذا طاف للغريم مثلا، و(لا) يُشترَط فيه (تعيينُ الجهة)، أي: كونُه طوافَ الزيارة، باعتبار أنه في الإحرام من وجه عملا بالشَّبَهَين، كما في «الزيلعي»[1].

ثم اشتراطُ أصل النية دون تعيين الجهة مذكورٌ في «الزيلعي» في كلا الوجهَين. ففي الوجه الأوَّل: اشتراطُ أصل النية باعتبار الاستقلالِ، وعدمُ اشتراط التعيين باعتبار أنه من أعمال الحجِّ. وفيه: أن كُلًّا من هذَين الفرْقَين مُسلَّم، لكن فيه نظرٌ من وجهَين:

الأوَّل: أن كونَ الطواف عبادةً مُستقِلَّة إن كان مانعا لانسحابِ النية عليه، أو عِلَّةً مقتضيةً لاحتياجه إلى النية المُستقِلَّة، فلِمَ لا يكون كذلك قبل أن يَنْوِيَ بالطواف طلبَ الغريم؟ وإن لم يكن مانعًا، ولا علةً أصلا، لا قبله ولا بعده، فما العِلَّة له بعد أن ينوي به طلبَ الغريم؟

والثاني: أنه يصدُق على من طلبَ غريمَه أنه نوَى غيرَ ما وُضع له، مع أنه يُكتفَى بالنية المتقدِّمة، بناءً على قضية الانسحاب، فلا يستقيمُ كُلِّيَّةُ قولِه: «إلا إذا نوَى ببعضِ الأفعال غيرَ ما وُضِع له»، فلم يُفِدْ الفرْقان.

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب الإحرام، فصل من لم يدخل مكة (٢/ ٣٧-٣٨).

[مطلب: العبادة تنسحب نِيَّتُها على أركانها]

(وقالوا: لو طاف عن التطوُّع في أيام النحر: وقَع عن الطواف الفرض)؛ لأن تعيين الجهة غيرُ مُعتبَر، (ولو طاف بعد ما حلَّ النفَرُ من مِنى، ونوى التطوُّعَ: أجزَأه عن الصدَر)، مع أن هذا الطواف واجبٌ، فلم يُعتبَر فيه الجهةُ (أيضًا، كذا في «فتح القدير»[1]. وهو مبنيٌّ على أن العبادة تنسَحِبُ على أركانها).

قيل عليه: إن قضيةَ الانسحاب على الأركان عدمُ اشتراط أصلِ النية في الأركان المقصودة لذاتِها، مثل طواف الزيارة، فيُكتفَى بمُجرَّد الانسحاب، ولئِنْ سُلِّم صحَّتُها، فلا تجري في غير الأركان، فلا تَنتهِضُ بالنسبة إلى طواف الصدَر؛ لأنه ليس من الأركان، وأيضًا لو سُلِّم لكان يَكفِي الانسحابُ في الطواف طالبًا لغريمٍ، وليس كذلك.

وأُجيب عن الأول بمَنْع بُطلان اللازم، بناءً على أن النية ليست بشرطٍ حالَ البقاء، ولا مع رُكن، وعن الثاني بمَنْعِ حَصْر الانسحاب على الأركان، وعن الثالث أن الانسحاب إنما يَعمَل عند عدم المانع، وقصدُه طلبَ الغريمِ مانِعٌ عن العمل.

[نية التطوُّع في بعض أركان العبادة أو واجباتِها لا تُبطِله]

(واستُفِيد منه)، أي: من كلام «الفتح» من قوله: «ولو طاف عن التطوع... إلخ»، (أن نيةَ التطوُّع في الأركان)، وفي الواجبات أيضًا، (لا تُبطِله).

«قيل عليه: إن أراد: نية التطوُّع في حقِّ بعض الأركان لا تبطله، بمعنى أنَّها تتأدَّى بنِيَّة التطوُّع، فهو صريحُ كلامه، وإن أراد أن نية التطوُّع في خلالِ بعض الأركان لا تبطله: فلا نُسلِّم استفادتَه منه»[2]، انتهى.

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٤٩٥).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٦١).

وفيه نظرٌ؛ بل مرادُه أن نية التطوع في بعض الأركان لا تبطله، بمعنى أنه لا تُصَيِّره نفلا، فيَبطُل ذلك الركنُ، وهذا هو المستفاد من قوله: «وقع عن الطواف الفرض».

[مسألة: لو تعمَّد نيةَ غير العبادة ببعض ما يُفعَل في الصلاة]

(وفي «القنية»: إن تعمَّد أن لا ينوي العبادةَ ببعض ما يفعلُه في الصلاة: لا يستحِقُّ الثوابَ)، أي: ثوابَ نيةِ عبادةِ ذلك البعض، لا ثوابَ أصلِ الصلاة، (ثم إن كان ذلك) البعضُ (فعلا لا تَتِمُّ العبادةُ بدونه)، كالفرائض: (فسَدت) العبادةُ، (وإلا فلا تفسُد، وأساءَ، انتهى).

والحاصل: إما أن يَنْوي ببعض الأفعال ما ليس بعبادة، كطلب الغريم بالطواف، أو ينويَ عبادةً أُخرى مع تلك العبادة، كنيةِ سجدةِ تلاوةٍ بالركوع، أو بدونها كنيةِ التطوُّع في وقت طوافِ الفرض، أو ينوي أن لا يكون عبادةً، ففي الأول: إن كان الفعلُ عُهِد بالاستقلال، كالطواف: لا يصِحُّ ذلك الفعل، وإلا يصِحُّ، كالوقوف بعرفة، وفي الثاني: يصِحُّ مطلقا، وفي الثالث: لا يصِحُّ مطلقا.

[المبحث التاسع: في محلِّ النية]

المبحث (التاسع) من مباحث النية (في محلِّها):

(محلُّها القلبُ في كلِّ موضعٍ) تُشترَط فيه النية؛ لأن حقيقتَها قصدُ الطاعة والتقرُّب إلى الله، ومعلومٌ أن القصد لا يُوجَد إلا في القلب، ولإبهام محلِّها من حقيقتها قال: (وقدَّمنا حقيقتَها).

(وههنا أصلان[1]):

---

(١) في هامش (ع) في (ل/ ٧٦/ أ) تعليق، مناسبته مع هذه العبارة أوضح، نصُّه: «الأول: مفهوم الحصر المستفاد من قوله: محلها القلب؛ لأن معناه: لا محل له إلا القلب، وهو إضافي، أي: لا اللسان، =

[الأصل الأوَّل: لا يكفي في صحة النية التلفُّظُ باللِّسان دون العقد بالقلب]

الأصل (الأول) منهما: (أنه لا يكفِي) في صحة النية (التلفُّظُ باللسان دونه)(١)، أي: القلب، إلا إذا لم يقدِرْ أو شكَّ في حصولها، كما قال: (وفي «القنية» و«المجتبى»: ومن لم يقدِرْ أن يُحضِر قلبَه لِيَنْوِيَ بقلبه، أو شكَّ) في أثناء الصلاة (في حصول النية)، هل نوى بقلبه أو لا، وقد تلفَّظَ بالنية قبلُ: فإنه (يكفِيه التكلُّمُ بلسانه) قبلُ(٢)، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، انتهى).

قيل: إن ظاهره أن فعلَ اللسان بدلٌ عن فعل القلب، وهو نَصْبُ الأَبْدال بالرأي، وذا لا يجوز.

وفيه: أنه حيث كان لا يقدر على النية صار الذِّكرُ اللسانِيُّ أصلا، لا بدَلا(٣).

(ثم قال) فيهما: (ولا يُؤاخَذُ فيها)، أي: الصلاة، (بالنية حالَ سَهْوِه) عن النية في الصلاة، بعد أن شرَع فيها بالنية ثم سهَا عنها؛ (لأن ما يَفعَله من الصلاة فيما يسهُو مَعْفُوٌّ عنه)، فأَولى أن لا يُؤاخَذ بالنية حالَ سَهْوه عن الصلاة بعدما شرع، (والصلاةُ مُجزِئةٌ)؛ لما تقدَّم من عدم اشتراط النية في البقاء.

وفيه: أنه لا يُؤاخَذ بعدم النية في الأركان، ولو مع عدم السَّهْو، اللهم إلا أن يقال: ليس المراد بالسَّهْو ههنا ما ذُكر، بل المرادُ به السَّهْوُ عن النية في ابتداء

= فاللسان ليس محلا لها، فلا يكفي التلفظ به وحده. وهل يصير اللسان مع القلب؟ يعني إذا اختلط ما هو المحل فقط مع غير المحل، ليس في الحصر تعرض لنفيه، وهو الأصل الثاني، تأمل).

(١) في هامش (ع) هنا تعليق، لم يتبين لي موضعه، ورأيته أنسب هنا: (. صح).

(٢) كذا في (خ). وفي (م) و(ع) و(ب) و(ح): (قيل).

(٣) انظر: غمز العيون (١/ ١٦٢).

الشروع، كما صرَّح به في «القنية» بعلامة «سح»[1]: كبَّر، وغفَل عن النية، ثم نواها: يجوز، كالصوم، كما ذكره المصنِّف عن الكرخي، فتأمَّل.

(وإن لم يستحِقَّ بها)، أي: الصلاة في مُقابَلة ما يفعله في حال سَهْوِه، (ثوابًا، انتهى) كلامه.

[فرع: لو اختلف اللسانُ والقلبُ فالمُعتبَر ما في القلب]

(ومن فروع هذا الأصل: أنه لو اختلف اللسان والقلبُ) فيما اشتُرط فيه النية، كما لو أراد صلاةَ الظُّهر، فجرَى على لسانه العصرُ: (فالمُعتبَر ما في القلب) من نية الظهر.

وإنما يتفرَّع هذا على الأصل إذا كان معناه عدمَ كفايةِ التلفُّظ باللسان، وكفايةَ القلب. وأما إذا كان معناه عدمَ كفاية التلفُّظ باللسان وحده بدون حصولِ شيءٍ في القلب، كما هو المُتبادَر، فلا.

[يخرُج عن الأصل المذكور كلُّ ما لا يتوقَّف على النية، كاليمين والطلاق والعتاق]

(وخرَج[2] عن هذا الأصل: اليمينُ)، بل خرج عنه كلُّ ما لا يتوقَّف على النية، ولا يُشترَط فيه الرِّضا، يمينًا كان، أو طلاقًا، أو عتاقًا، أو نكاحًا، أو رَجْعة، أو تدبيرًا، أو عفْوًا عن دم العمد، أو نذرًا، أو ظِهارًا، أو إيلاءً، أو فَيْئًا، أو إسلاما.

(فلو سبَق لسانُه إلى لفظِ اليمين بلا قصدٍ)، بأن أراد أن يقول: اسقِني الماءَ،

---

(١) كذا في (ع). وفي بقية النسخ: (شيخ). وفي «غمز العيون»: (صح).

(٢) في هامش (ع) و(خ): (قوله: وخرج... إلخ، أنه لم يدخُل ما سيذكُره ليخرُج؛ لأن هذه الأشياء لا يشترط لها النية، «بيري»).

فقال: والله لا أشرَبُ: (انعقدتْ اليمينُ) مُوجِبةً للكفَّارة، (ولزِمت الكفَّارةُ) بالحِنْث.

(أو) لو (قصَد الحلفَ على شيء، فسبَق لسانُه إلى غيره)، أي: غير ذلك الشيء، انعقدت اليمين على ذلك الغير لكفاية التلفُّظ وعدمِ اشتراطِ القصد.

وفيه: أن قوله: «التلفُّظ باللسان لا يكفِي بدون النية»، أي: كلُّ تلفُّظٍ باللسان، أي: في الألفاظ الموضوعة لمعنًى، لا تكفِي بدون النية، أي: نية معنى ذلك اللفظ، وذلك صادقٌ بأن لا تكون هناك نيةٌ، أو يكون معها لغيرِ ما وُضِع له اللفظ، فالخُروج في ما لا يشترط فيه الرِّضا مبنيٌّ على السَّلْب في الأول، والتفريع في الثاني، وهو ما لو قُصِد بلفظٍ غيرُ معناه، على الثاني، وهو ظاهرٌ.

(هذا) المذكورُ (في اليمين).

(وأما في الطلاق والعِتاق) الصريحَين، إذا سبَق لسانُه بلا قصد: **(فيقَعُ قضاءً، لا ديانةً**[1]**)**. فلم يخرُجان عن الأصل باعتبار الدِّيانة، ولكن هذا الحكم فيه خلاف. قال في «الخلاصة»: «وطلاقُ اللاعِب أو الهازل، وطلاقُ الرجل الذي أراد أن يتكلَّم، فسبَق لسانُه بالطلاق، فالطلاق واقعٌ. في «فتاوى النسفي»: وفي «المنتقى»: قال أبو حنيفة: لا يجوز الغلطُ في الطلاق، وهو ما إذا أراد أن يقول: اسقِني، فسبقَه اللسان بالطلاق، ولو كان في العِتاق يُدَيَّن. وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يجوز الغلطُ في واحد منهما»[2]، انتهى.

وفي «الخانية»: «لو أراد أن يقول شيئًا، فجرى على لسانه النَّذْرُ أو الطلاق أو العتاق، قال الفقيه أبو جعفر: في النذر يلزَمه المنذورُ بلا خلاف، وفي الطلاق

---

(١) في هامش (خ) و(ع) تعليق هنا: (قال في «الفتح»: وأما ما روي عنهما نصير: من أراد أن يتكلم، فجرى على لسانه الطلاق: يقع ديانة وقضاء، فلا يعول عليه، انتهى، منه).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطلاق، بداية الفصل الأول في صريح الطلاق (٢/ ٧٥).

والعتاق يقَعُ في قول محمد. وقال أبو يوسف: لا يقع الطلاقُ بينه وبين الله تعالى، ويقع العتقُ، وعن أبي حنيفة: على عكس هذا، يقع الطلاقُ ولا يقع العِتاق. والظاهر من قول أبي حنيفة وقوعُ الطلاق والعتاق، كما قال محمد»[١]، انتهى.

(ومن فروعه)، أي: فروع هذا الأصل، وما قيل: «إنه من فروع ما خرَج عن الأصل من الطلاق والعتاق، ففيه: أن ما خرج عن الأصل ليس أصلا، ليكونَ من فروعه»، «حموي»[٢].

(أنه لو قصَد بلفظٍ غيرَ معناه الشرعي، وإنما قصَد معنًى آخَر)، استُعمِل فيه اللفظُ حقيقةً أو مجازًا، وأما ما لم يُستَعْمل فيه أصلا، كما «لو قال: أنتِ طالق، ونوى الطلاقَ عن العمل: فلا يُصدَّق قضاءً ولا ديانةً»، «زيلعي»[٣]، وقد تقدَّم.

(كلفظ الطلاقِ، إذا أراد به الطلاقَ عن وِثاق)، يعني قال لها: أنت طالق، وقال: أردتُّ به الطلاق عن وثاق: (لا يُصدَّق قضاءً، ويُدَيَّن)[٤]، فيكون خارجًا عن الأصل قضاءً؛ لأنه اكتُفي باللفظِ في وقوع الطلاق فيه[٥]، لا ديانة؛ إذ لم يُكتَفَ باللفظ فيها.

(وفي «الخانية»: لو قال) لعبده: (أنت حُرٌّ، وقال: قصدتُّ به عن عمل كذا، لا يُصدَّق) قضاءً[٦]، ويُصدَّق ديانةً، كما في مسألة الطلاق.

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٦٠).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٦٣).

(٣) «العدم الاستعمال فيه حقيقة ومجازا، وهذا لأنه لرفع القيد، وهي غير مقيدة بالعمل. وعن أبي حنيفة أنه يدين ديانة، لا قضاء؛ لأنه يستعمل للتخليص، لكنه خلاف الظاهر، فلا يصدق قضاء».

(٤) في هامش (ع) و(خ): (قال في «الدرر»: هذا إذا لم يقرنه بعدد، وإلا لا يصدق مطلقا، انتهى).

(٥) أي: في القضاء.

(٦) «فتاوى قاضي خان»، كتاب العتاق، فصل في صريح العربية (١/ ٥٥٨_٥٥٩).

[نازلةٌ: واعِظٌ طلَّق الحاضرين ثلاثًا، ولا يَعلم أن زوجتَه فيهم]

(وقد حكى في «البسيط»)، اسمٌ لتفسير الواحدي، ولكتابٍ في الفروع الشافعية للغزالي، ويحتمل أن يكون المرادُ واحدًا منها، والظاهر الثاني، (أن بعضَ الوُعَّاظ)، جَمْعُ واعِظ، (طلَب من الحاضرين) وعظَه (شيئًا، فلم يُعطُوه، فقال تَضَجُّرًا) منهم: (طلَّقتُكم ثلاثا، وكانت زوجتُه فيهم)، أي: الحاضرين، (وهو)، أي: الواعظ، (لا يعلَم) أنها فيهم، (فأفتَى أمامُ الحرمين) الشافعيُّ عبدُ المَلِك، أعلَمُ المتأخِّرين، (بوقوع الطلاق الثلاث) عليها. وللحنفية إمامُ الحرمين، وهو أبو المُظفَّر يوسف القاضي الجُرجاني، والظاهر أن المراد الأوَّل؛ لقوله: (وقال) الإمام محمد بن محمد الطُّوسي، حُجَّة الإسلام، جامعُ المعقول والمنقول، أبو حامد (الغزاليُّ)، بالتشديد والتخفيف، نسبة إلى ما قال بعد تجريده وانقطاعه إلى المولى سبحانه:

تركتُ هوَى ليلَى وسُعْدى بمنزلِ ... وعُدتُّ إلى مصحوب أوَّلِ منزلِ

وناديتُ في الأسواق: مهلًا فهذه ... منازل من تهوى فدُونكَ فانزِلِ

إلى أن قال:

غزَلتُ لهم غزلا رقيقا ليهتدوا ... كسرت مغزلي[1]........

تُوفِّي سنةَ خمس وخمسِمائة.

(وفي القلب منه)، أي: مما أفتى به إمامُ الحرمين من وقوع الطلاق عليها، (شيءٌ)، أي: تردُّدٌ، يعني: أنه غيرُ مُسلَّم.

---

(١) كذا في النسخ. وفي هامش (خ) و(م): (المشهور على الألسنة:

غزلت غزلا رقيقا فلم أجد ... لغزلي نساجا فكسرت مغزلي

وأما ما تقتضيه قواعدُنا، فبيَّنه بقوله:

(قلت: تَتخرَّج هذه المسألة) مَقِيسةً (على ما في «فتاوى قاضي خان» من العتق، قال رجل: عَبِيدُ أهل بَلْخ أحرارٌ، أو قال: عبيد أهل بغداد أحرار، ولم يَنْو عبدَه، وهو من أهل بغداد، أو قال: كلُّ عبيد أهل بلخ، أو قال: كلُّ عبيد أهل بغداد أحرار، أو قال: كل عبدٍ في الأرض، أو كلُّ عبدٍ في الدنيا، قال أبو يوسف رحمه الله: لا يعتِقُ عبدُه)؛ لأنه لا يريد عبدَ نفسِه عادةً، (وقال محمد: يعتِق، وعلى هذا الخلاف الطلاقُ[1])، وهذا هو محطُّ الفائدة.

وقال قاضي خان في كتاب الطلاق: «رجلٌ قال لامرأته: نساءُ العالَم أو نساءُ الدُّنيا طوَالِقُ، لا تطلقُ امرأتُه. ولو قال: نساءُ هذه البَلْدة أو هذه القريةِ طوالق، وفيها امرأتُه: طلَقت. وعن أبي يوسف: نساءُ بغداد طوَالِق، وفيها امرأتُه: لا تطلُق. وعن محمد رحمه الله تعالى: تطلُق»[2]، انتهى.

وخرَّجوا قولَ أبي يوسف على قاعدة: **العبرةُ لخُصوص السبَب، لا لعُموم اللفظ**، ولا شكَّ أن غرضَه بهذا اللفظ عدمُ دخولِ عبده وامرأته، وقولَ[3] محمد على عكس تلك القاعدة، وهو أن **العبرة لعُموم اللفظ، لا لخُصوص السبب**، ولا شك أن اللفظ عامٌّ.

(وبقول أبي يوسف أخَذ عصامُ بنُ يوسف) بن ميمون بن قدامة، أبو عِصْمة البَلخِيُّ، أخذ عن أصحاب أبي حنيفة، وعن الشافعي، وعن ابن المبارك، وعن شعبة والثوري. تُوفِّي سنة مائتَين وخمسَ عشرة.

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب العتاق، فصل في صريح العربية (١/ ٥٦٠).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٦٢).

(٣) أي: وخرجوا قول محمد.

(وبقولِ محمدٍ أخذ شدَّاد) بن حكيم، من أصحاب زُفَر، وأخذ عن محمد بن الحسن. تُوفِّي سنة عشرةٍ ومائتَين.

(والفتوى على قول أبي يوسف) في هذه المسائل كلِّها.

(ولو قال: كلُّ عبدٍ في هذه السِّكَّة، أو كل عبد في المسجد الجامع حُرٌّ، فهو على هذا الخلاف، ولو قال: كل عبد في هذه الدار، وعبيدُه فيها، يعتِق كلُّ عبيده في قولهم جميعًا بلا خلاف. (ولو قال: ولدُ آدم كلُّهم أحرار، لا يعتِق عبيده في قولهم) بلا خلاف[1]، (انتهى) كلامُ قاضي خان[2].

(فمقتضاه أن الواعظَ إن كان في داره: طلَقت زوجتُه)، كقوله: كلُّ عبدٍ في هذه الدار، (وإن كان الواعظُ في الجامع أو السِّكَّة: فعلى الخلاف) المذكور، عند محمد: تطلق، وعند أبي يوسف: لا، لكن في هذا التخريج لا بد من بيان عدم الفرق بين التعبير عنهُنَّ بإضافتهن إلى السكة أو الدار، وبين مُخاطَبتهن حاضرين في أحدهما، وكذا بين مخالطة الرجال وعدم مخالطتهم. فأما مسألة الاختلاط، فستأتي في كلامه، والظاهر أن الحاضِرين في مجلس الواعظ مُختلطِين[3]؛ بدليل الضمير الموضوع للذُّكور، وهو «كم»[4]، المُستعمَل فيهما على التغليب، كما في: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦].

---

(١) في هامش (ع) و(خ): (قيل: لأن الولد حقيقة في ولد الصلب، وعبده ليس من أولاد صلب آدم، والأصل في الكلام الحقيقة، هذا عند محمد. وأما عند أبي يوسف، فظاهر؛ لأن الأصل عنده تقدم الغرض على العموم، بخلاف: كل عبيد في الأرض، حيث يعتق عبده؛ لأنه عينه حقيقة، تأمل، انتهى).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٥٦٠).

(٣) كذا في النسخ. ولعل الصواب: مختلطون.

(٤) في قول الواعظ: «طلقتكم».

وأما تخصيصُ الحاضرين بالنساء، فمِمَّا يَأْباه ذلك اللفظُ، ولعلَّه للوجه الأول، أعني: الفرقَ بين الخطاب والإضافة.

قال: (**والأَولى تخريجُها**) مَقِيسةً (**على مسألة اليمين**)، وهي قوله: (**ولو حلف: لايُكلِّم زيدًا، فسلَّم على جماعة هو فيهم، قالوا: حنِث**)، سواء سمِع المحلوفُ عليه أو لم يسمَع[1]، «خلاصة»[2].

وفيها: «قال: السلام عليكم إلا[3] على واحد، لا يحنَث. ولو أمَّ قومًا، والمحلوفُ عليه في القوم: لا يحنث بالسلام، لا بالأُولى، ولا بالثانية. وقال شمس الإسلام: يحنَث بالسلام إذا نواه، وفي الثاني: يحنث إلا أن ينويَ غيرَه» ـ وفي «النهر»: «هذا هو الأصحُّ»[4] ـ «وإن كان الحالفُ مُؤتَمًّا: فالجوابُ عندهما كالجواب في الإمام، وعند محمد: يحنَث على كل حال»[5].

(**ولو نواهم**)، أي: الحالِفُ الجماعةَ التي المحلوفُ عليه فيهم، (**دونه**)، أي: المحلوف عليه، (**دُيِّن**[6] **ديانةً، لا قضاءً، انتهى**).

---

(١) في هامش (ع) و(خ) و(م): (وفي «البحر»: إن كان بحيث يسمع يحنث، وإن كان بعيدا بحيث لو أصغى إليه لا يسمع لا يحنث، انتهى).

(٢) في هامش (ع) و(خ): (ولو حلف... إلخ. الذي رأيته في «الخلاصة»: لو حلف: لا يكلم فلانا، فمر على قوم هو فيهم، يحنث، إلا أن ينوي غيره فيصدق ديانة، لا قضاء، انتهى).
قلت: وهو في «الخلاصة» كما رأى. انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل التاسع في اليمين في الكلام، الجنس الأول فيما يكون كلاما (٢/ ١٤٣).

(٣) كذا في «الخلاصة» و«النهر الفائق». وفي النسخ: (لا).

(٤) انظر: «النهر الفائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس (٣/ ٨٨).

(٥) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الرابع عشر في الحدث في الصلاة، نوع في الاستخلاف (١/ ١٤٣).

(٦) في (ع) و(ب): (يحنث).

(فعند عدم نيةِ الواعظ أن لا تدخُل) زوجتُه (يقعُ الطلاق عليه، فإن في مسألة اليمين لا فرقَ بين كونه يَعلم أن زيدًا فيهم أو لا)، فكذا في مسألة الواعظ؛ لأن عدمَ علمِه بكونِها فيهم لا يمنع عن الوقوع، لكن هذا التخريج أيضًا لا يَتِمُّ إلا بعد بيان عدم الفرق بين مُخالَطة الرجال وعدم مخالطتِهم.

وفي «الخانية» و«البزازية» نقلا عن أيمان «مجموع النوازل»: «سُئِل نجمُ الدين عن هِنْدِيٍّ مُعتَقٍ له امرأةٌ مُعتَقة، جرى على لسان هذا الزوج من غير حضرةِ المرأة: «دادم هندوستان را هنت طلاق»[1]، قال: لا تطلق؛ لأن هندوستان اسم لبلاد، فقيل لنجم الدين: هل الإضمارُ في الفارسية جائزٌ؟ قال: نعم، يقال: «ازين ديه سوال كن»[2]، وأهلُ القرية رجالٌ ونساء، فإذا جمَع بين الأهل وغيرِ الأهل: لا تطلُق»[3]، انتهى.

فدلَّت هذه المسألةُ على أنه لو قال: أهلُ القرية طوَالق، وفيهم زوجتُه: لا تطلُق؛ لأن أهل القرية رجالٌ ونساء، فتأكَّد عدمُ الوقوع في مسألة الواعظ؛ لأن المعنى الحقيقيَّ للطلاق مُحالٌ فيهم، بل المرادُ منه هَجْرُهم ومُفارَقتهم، فما لم يقصِدْ طلاقَ زوجتِه لا تطلُق، تأمَّل.

[فرع: لو قال لمَن اسمُها طالق: يا طالق]

(ويتفرَّع على هذا الأصل)، أي: الأصل الأول، فروعٌ كثيرة، منها: أنه (لو قال لها: يا طالقُ، وهو)، أي: طالق، (اسمُها، ولم يقصد الطلاق، قالوا: لا يقَعُ، كـ: يا حُر، وهو)، أي: حر، (اسمُه)، أي: العبد، ولم يقصِد إعتاقَه: لا يقع، (كما في

---

(١) كذا في النسخ. وفي «البزازية»: (هندوستان رادادم طلاق).

(٢) كذا في النسخ. وفي «البزازية»: (ازده سؤال يكن).

(٣) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، نوع آخر في الإضافة (٤/ ١٧٢ ـ ١٧٣). ولم أجده في «الخانية».

«الخانية»[١]. وفيها: «أشهد أن اسم عبده حر، ثم دعاه: يا آزاد، يعتق؛ لأنه سماه بغير اسمه، وكذا إذا سماه بالفارسية «آزاد»، ثم دعاه: يا حر»[٢]، انتهى.

(وفرْقُ) شمسِ الأئمّة أحمد بن أبي حنيفة الثاني، عبدِ الله (المَحبُوبي)، تُوفِّي بعد السِّتِّمائة، (في «التلقيح»)، أي: «تلقيح العقول في فروق النقول»، (بين الطلاق، فلا يقع) في: يا طالق، (وبين العِتْق، فيقع) في: يا حُرُّ، (خلافُ المشهور) في المذهب، وهو خبر «فَرْقُ» المبتدأ.

وعبارتُه: «لو قال المَولى لعبده: سمَّيتُكَ حُرًّا، لا يعتق، ولو أشهد عليه ثم دعاه: يا حر، لا يعتق، بخلاف ما لو قال لامرأته: سَمَّيتُكِ مُطلَّقة، ثم قال: يا مُطلَّقة. والفرقُ أن الحُرَّ اسمٌ صالح، فصحَّتْ التسميةُ به، وهو اسمٌ لبعض الناس، وأما المُطلَّقة والطالق ليس اسمًا صالحا، فلا تصِحُّ التسميةُ به، فالنداءُ يقع على إثبات المعنى، فتطلُق، بخلاف الحر؛ لأنه لما صحَّت التسميةُ به وقع النداءُ على الاسم دون المعنى، فلا يقتضي ثبوتَ المعنى، كـ: يا زيد، لمن لم يَزِدْ، ويا كَلْب، لمن لم يتكَلَّبْ»، انتهى.

ولا يخفَى أن ما ذكَره من الفرق على عكس ما ذكره المُصنِّف هنا. وفي «البحر» ما يوافق ما ذكره المحبوبي، ويوافقه أيضًا ما في «الخلاصة»: «لو أشهَد أن اسمَ عبده «حُرّ»، ثم دعاه: يا حُرُّ، لا يعتِق، ولو سمَّى امرأتَه طالقا، ثم دعاها: يا طالقُ، تطلُق»[٣]، انتهى.

---

(١) لم أجده في «الخانية». وانظر: «خلاصة الفتاوى»، بداية كتاب العتاق (٤/ ٤٥١).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى»، بداية كتاب العتاق (٤/ ٤٥١)، و«الفتاوى البزازية»، أواخر كتاب العتاق (٤/ ٣٥١).

(٣) انظر: «خلاصة الفتاوى»، بداية كتاب العتاق (٤/ ٤٥١).

وفي «الخانية» تفصيلٌ سيُذكَر فيما إذا كان لها زوجٌ قبل ذلك أو لم يكن، وقصد الإخبار أو لم يقصِد[1].

[فرع: نجَّز الطلاق، وقال: أردتُّ به التعليق]

(و)منها: (لو نجَّز الطلاق)، أي: قال لها: أنت طالق، (وقال: أردتُّ به التعليق على كذا)، أي: الخروج بغير إذني مثلا، ولم يوجد الشرطُ: (لم يُقبَل) قولُه: «أردتُّ به التعليق» (قضاءً)؛ لأنه تقييدُ المُطلَق بالنية، وهو خلافُ الظاهر، (ويُدَيَّن).

[فرع: طلَّقَ كلَّ امرأةٍ له، وقال: أردتُّ غيرَ فلانة]

(ولو قال: كلُّ امرأةٍ له طالق، وقال: أردتُّ به غيرَ فلانة، لم يُقبَل) قولُه ذلك قضاء، ويُدَيَّن؛ لأنه تخصيصُ العامِّ، وهو خلاف الظاهر، وقد تقدَّم عن الخصَّاف أنه يُقبَل، وأن الفتوى على قوله إن كان الحالفُ مظلوما.

[فرع: قال: كلُّ امرأةٍ لي طالق، جوابًا لزوجته]

(قال في «الكنز»: قالت المرأةُ لزوجِها: تزوَّجتَ عليَّ امرأةً، فقال الزوجُ) جوابًا لها: (كلُّ امرأةٍ لي طالق، طلَقت المُحلِّفة[2]) بكسر اللام المُشدَّدة، عند أبي حنيفة ومحمد؛ عملا بالعُموم، والعملُ واجبٌ إن أمكن، وقد أمكن؛ ولأنه قصَد إيحاشَها حيث اعترَضَتْ عليه.

(وفي «شرح الجامع) الصغير» أو «الكبير» للإمام محمد بن الحسن (القاضي خان)، فإنه شرحَهما: (وعن أبي يوسف: أنها لا تطلُق)؛ لأن كلامه خرَج جوابًا لكلامها، فيكون مُطابِقًا له، ولأن قصَدَ إرضاءَها، وذلك بطلاقِ غيرِها. (وبه)، أي:

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٥٥).

(٢) انظر: «كنز الدقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزوج (ص ٣٤١).

بقول أبي يوسف، (أخذ مشايخُنا. وفي «المبسوط»: قولُ أبي يوسف أصحُّ عندي).

وفي «البزازية»: «أخذ المشايخُ بقول الثاني تقييدًا بالغرض، والتقييدُ بالغرض جائز، نصَّ عليه في «مختصر التقويم»»[1]، انتهى، لكنَّ المُتون مشَوا على قولهما، فهو المُرجَّح؛ لأنه عند تعارُض المُتون والفتاوى المُرجَّح ما في المتون.

(ولو قيل له: ألكَ امرأةٌ غيرُ هذه المرأة؟ فقال) في جواب هذا السائل: (كل امرأةٍ لي طالقٌ، لا تطلُق هذه المرأة)، وحيث كان الجوابُ في كلٍّ منهما عامًّا، والعمل به واجبٌ، فالحكمُ بالعمل في الأوَّل دون الثاني يحتاج إلى الفرق بينهما، فلذا قال:

(والفرقُ بينها)، أي: هذه المسألة، (وبين مسألةِ «الكنز»)، يعني: على قولِ غير أبي يوسف، (مذكورٌ في «الوَلْوَالجية»). قال فيها: «والفرقُ أن قول الزوج بناء على القول الأول، فإنما يدخل تحت قوله ما يحتمل الدخول تحت القول الأول، ففي قولها: تزوَّجتَ عليَّ امرأة، اسمُ «المرأة» يَتناوَلُها كما يتناول غيرَها، فتدخل، أما ههنا قول السائل: غير هذه المرأة، لا يحتمل هذه المرأة، فلا تدخل تحت قول الزوج»[2]، انتهى.

ولا يخفَى ما في قوله: «مذكورٌ في «الولوالجية»»، من الإشارة إلى ضَعْف هذا الفرق؛ إذ بعد قولها: «عليَّ»، في: «تزوَّجتَ عليَّ امرأةً»، كيف يتناوَلُها اسمُ المرأة، كما يتناول غيرَها؟ هذا.

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، نوع آخر في ألفاظه (٤/ ١٧٧ ـ ١٧٨).

(٢) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطلاق، الفصل الثاني فيما يصح تعليقه (٢/ ٣٦).

والحقُّ أن دلالةَ حالِهما من المُخصِّصات، كما في يمين الفور وغيرها، فالقولُ بعدم الفرق بين المسألتَين له وجهٌ وَجيه[١]، إلا أن يُفرَّق بما قاله البزَّازيُّ أن في المسألة الأُولى اعترَضت على الأمر المباح، فيتقتضي تعميمَ الطلاق، بخلاف الثاني، يعني: أن الحال قرينةٌ على تعميم الطلاق في الأول؛ لأنها اعترَضت غليه في أمر مباح، وقصدَ بالجواب إيحاشَها، والعموم بهذا الغرض أنسَبُ، بخلاف الثاني؛ لأن السائل لم يصدُرْ منه شيءٌ يدلُّ على غير السؤال عن كونِه له غيرَ هذه، فالمناسبُ أن يكون الغرض من الجواب أن يكون مطابِقًا له، وذلك في الخصوص، تأمَّل.

ثم إن هذه المسألة وكثيرًا مما يُذكَر بعدها ليست من فروع الأصل، بل ذُكرت على سبيل الاستطراد.

[فرع: قال: كلُّ مملوكٍ لي حرٌّ]

(و)منها أنه (ذكر في «الكنز»: كلُّ مملوك لي حرٌّ، عتَق عبيدُه القِنُّ وأُمَّهاتُ أولادِهِ ومُدبَّروه)، لا مُكاتَبُوه[٢]؛ لنقصان الملك فيه، لأنه مملوكٌ رقَبَةً، لا يدًا، حتى يكون أحقَّ بمَكاسِبه، ولا يَملِك المولى استكسابَه، ولا وطءَ المُكاتَبة، بخلاف المُدبَّر وأُمِّ الولد، فلا يتناوَلُه لفظُ «المملوك»، فهو وإن كان عامًّا، إلا أنه خُصَّ منه المُكاتَبُ بدلالة العُرْف؛ حَمْلا للفظِ على الفَرْد الكامل منه، وهو الكامل المَملوكيَّة، فكما لا يتناولُ المُكاتَبَ لا يتناوَل العبدَ المشترك، «ولا عبدَ عبدِه التاجِر عند أبي يوسف، سواء كان على عبده دَيْنٌ، أو لا. وعند محمد: يتناوله مطلقًا، وعند أبي حنيفة: إذا نواهم عتَقُوا إن لم يكُنْ على عبده دَيْنٌ، وإلا فلا»، «بحر»[٣].

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٦٦).

(٢) «كنز الدقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الطلاق والعتاق (ص ٣٣٩).

(٣) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، أواخر باب اليمين في الدخول والخروج والسكنى والإتيان (٤/ ٣٤٣).

(وذكَر في «شـرحه» للزَّيلعـي: ولو قال أردتُّ بـه)، أي: بكُلِّ مملـوك، (الرِّجالَ دون النسـاء، دُيِّـن)، أي: يُصـدَّق ديانةً، لا قضـاء؛ لأنه تخصيصُ العـامِّ، وهو خلاف الظاهـر، (وكـذا لونـوَى غيـرَ المُدبَّـر. ولـو قـال: نوَيـتُ العبيـدَ السُّـودَ دون البيض، أو عكسَـه: لا يُديَّـن؛ لأن الأوَّل تخصيـصُ العـامِّ)، وهـو لفـظٌ مذكـورٌ، فيَعمَـل فيـه التخصيـص، (والثانـي تخصيصُ الوصف) الغيـر اللفظ، (ولا عمومَ لغيـر اللفظ[١])، فـلا يعمَـل فيه نيـةُ التخصيـص؛ لأنه فـرعُ العموم.

«قيل: إنه ليس المرادُ هنا وصفَ السَّواد والبياض، ولا الاتِّصافَ بهما، بل المراد أفرادُ السُّود والبِيض، وهما أفراد المملوك، فإرادةُ السود من اللفظ إرادةُ بعض أفراد العامِّ منه، وهو معنى تخصيص العام، فالمُخصَّص في الحقيقة لفظ «مملوك»، وهو عامٌّ، ودعوى أنه تخصيصٌ لوصفٍ ليس بلفظٍ، لا طائلَ تحته»، انتهى، «حموي»[٢].

وفيه نظرٌ؛ لأن لفظَ العامِّ ما وُضِع لمُتعدِّدٍ بوَضْعٍ واحدٍ، وذلك الغير الموضوعُ له قد تختلف فيه أفرادُه بالقوة والضعف، كالمملوك، فيُسمَّى مُشكَّكًا[٣]، ولا خَفاءَ أن أفراد المملوك المَقُولِ عليها بالتشكيك هي: القِنُّ والمُدبَّر وأُمَّهاتُ أولاده، ومما فيه قُوَّة التصرف، ولا يدلُّ على السُّود والبِيض بواحدٍ من الدلالات، فلا تكون من أفراده، فكيف يصِحُّ إرادتُها منه؟ نعم؛ هي أفراد السُّود المُرادةِ من غير ملفوظٍ، فلا يُعتبَر فيها العموم.

(ولو نوى) بقوله: كلُّ مملوك لي حُرٌّ، (النساءَ دون الرجال[٤])، عكسَ ما نوى

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الطلاق والعتاق (٣/ ١٤٦).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٦٧).

(٣) في (ع): (مشتركا).

(٤) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الطلاق والعتاق (٣/ ١٤٦).

أوَّلًا: (لم يُدَيَّنْ)؛ لأن المملوك حقيقةٌ في الذَّكَر، والأُنثى يقال لها: مملوكة، لكن عند الاختلاط يُستعمَل لفظُ التذكير عادةً بطريق التغليب، ولا يستعمل فيهن عند انفرادِهن، فيكون نِيَّتُه لَغْوًا.

[فرع: قال: إن لبِستُ، أو أكلتُ، أو شرِبتُ، ونوى مُعيَّنًا]

(وفي «الكنز»: إن لبِسْتُ، أو أكَلْتُ، أو شرِبتُ، ونوى مُعيَّنًا) من الطعام والثياب والشراب: (لم يُصدَّقْ أصلا[1])، «لا قضاءً، ولا ديانةً؛ لأن النية إنما تعمَل في الملفوظ لتعيين المُحتمَل، والثياب وما عُطِف عليه غيرُ ملفوظ[2]، وإنما يثبُت مُقتضًى، والمُقتضَى لا عمومَ له، فلا يحتمل الخصوصَ بالنية»، «زيلعي»[3].

وفي «التحرير»: «وليس من المقتضى المفعولُ به المَطوِيُّ ذِكْرُه لفعلٍ مُتعدٍّ[4] بعد نَفْيٍ أو شَرْط، نحو: لا آكُلُ، وإن أكَلْتُ[5]؛ إذ لا يُحكَم بمُجرَّد كذب[6] «أكلت» أو «آكل»[7]، فنَخُصُّه باسم المحذوف، وهو[8] وإن قبِل العمومَ، لا يقبَل عُمومُه التخصيصَ؛ إذ ليس[9] لفظًا ولا في حكمه، فإذا نوى مأكولا دون مأكولٍ آخَر: لم

---

(١) «كنز الدقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب (ص ٣٣٥).

(٢) في «التبيين»: (مذكور).

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس (٣/ ١٣٣).

(٤) كذا في (خ). وفي النسخ و«تيسير التحرير»: (متعدد).

(٥) أي: فعبدي حرٌّ.

(٦) كذا في النسخ. وفي «تيسير التحرير»: (بكذب مجرد).

(٧) كذا في النسخ. وفي «تيسير التحرير»: (لا آكل).

(٨) أي: المحذوف.

(٩) أي: المحذوف.

تصح نيّتُه قضاءً اتفاقا، ولا ديانةً، خلافا لأبي يوسف في روايةٍ اختارها الخصَّاف»[١].

(ولو زاد) على الأوَّل (ثوبًا، و)على الثاني (طعامًا، أو) على الثالث (شرابًا، ثم قال: نويتُ مُعيَّنًا، دُيِّن)؛ لأنه نكِرةٌ في سياق النَّفْي، فتَعُمُّ، إلا أن نِيَّة التخصيصِ فيه خلافُ الظاهر، فلا يُصدِّقُه القاضي، فعليه تكونُ من فروع الأصل المذكور.

(وفي «المحيط»: لو نوى جميعَ الأطعمة في: لا يأكُل طعامًا، وجميعَ مياهِ العالَم في: لا يشرَب شرابًا، يُصدَّق قضاءً) ودِيانةً، كما قاله شمسُ الأئمَّة، (انتهى)؛ وذلك لأن اسم الطعام وما عُطِف عليه نكِرةٌ موضوعٌ للماهية أو للفَرْد المنتشِر على القولين المُختارَين.

فعلى الأوَّل تصدُق على القليل والكثير، فنَفْيُها يتحقَّق بنَفْي كلِّ واحدٍ مما صدُقت هي عليه، فيُصدَّق في نفي شيءٍ من الأطعمة وفي نفي الكُلِّ، فلا يحنَث أصلا؛ لأنه نوى مُحتمَلَ كلامه.

وعلى الثاني نفيُ الفردِ يستلزِم نفيَ جميع الأفراد، فلو قصَد نفيَ فردٍ دون الجميع: يُصدَّق، ولو قصَد نفيَ جميع الأفراد: يُصدَّق، فلا يحنَث أصلا.

واختلفوا في الثاني أنه هل يُصدَّق قضاءً وديانة؟ فقال شمس الأئمة: يُصدَّق قضاءً وديانةً، وهو ما نقَله في «المحيط». وقال فخر الإسلام: «لا يُصدَّق قضاءً؛ لأنه خلاف الظاهر؛ إذ الإنسان إنما يمنَع نفسَه باليمين عما يقدِر عليه، وأكْلُ كلِّ طعامٍ وشُرْبُ كلِّ شرابٍ ليس في وُسْعِه، وفيه تخفيفٌ، فلا يُصدَّق قضاءً»، كذا في «الكشف»[٢].

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، مسألة: المقتضى ما استدعاه صدق الكلام (١/ ٢٤٦).

(٢) «كشف الأسرار»، أواخر باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار (١/ ١٣٠).

وإلى قول فخر الإسلام أشار بقوله: (وفي «الكشف الكبير»: يُصدَّق ديانةً، لا قضاءً)، لما مر.

(والفرقُ بين القضاء والدِّيانة إنما يظهَر في الحلف بالطلاق والعتاق. وأما في الحلف بالله تعالى، فلا) يظهر؛ «لأن الكفارة حقُّ الله تعالى، ليس للعبد فيها حقٌّ، حتى يرفع الحالف فيها إلى القاضي»، «بحر»[1].

[فرع: قال للمدخول بها: أنت طالقٌ ثلاثًا للسُّنَّة]

(وفي «الكنز»: لو قال لمَوطُوءته)، حقيقةً أو حُكمًا، يعني: المدخولَ بها، (أنتِ طالقٌ ثلاثًا للسُّنَّة، وقع عند كلِّ طُهر طَلَقةٌ[2]) إن لم يَنو شيئًا، أو نوى عند كلِّ طُهْر طلقةً، وكانت هي من ذَوَات الحيض، وأوَّلُهما تقع في طُهْرٍ لا وطءَ فيه، وإن كانت من ذوَات الأشهُر يقع للحال طلقةٌ، وبعد شهرٍ أُخرى، وبعد شهرٍ أُخرى، وكذا الحال إذا لم يكن له نيةٌ، أو نوى كذلك.

وفي غير المدخول بها: وقعت للحال طلقةٌ، ثم لا يقع عليها قبل التزوُّج شيءٌ؛ لأن تقدير هذا الكلام: أنتِ طالقٌ ثلاثًا لوقت السُّنَّة، فينصرِف إلى السُّنَّة في حقِّ كلٍّ منهن، ويقع ما نوى، سواء كانت حالةَ حيضٍ أو حالةَ طُهْر.

(ولو نوى أن يقع الثلاثُ الساعةَ، أو عند كل شهرٍ واحدةٌ: صحَّت نِيَّتُه)؛ لأن معنى «أنت طالقٌ للسُّنَّة»: أنت طالقٌ لوقت السُّنَّة، والسُّنَّة تارةً تكون وُقوعًا وإيقاعًا، وتارة تكون وقوعًا فقط، وكلٌّ منهما مُحتمَلُ كلامه، فعند عدم النية يكون اللفظُ مطلقًا، فينصرف إلى الكامل، وهو الإيقاع واحدةً عند كل طُهر، فإن وقوعَه أيضًا

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس والكلام (٤/ ٣٥٥).

(٢) «كنز الدقائق»، كتاب الطلاق (ص ٢٦٩).

عُرِف بالسُّنَّة، وعند النية ينصرف إلى ما نوى، وهو وقوعُ الثلاثِ الساعةَ، أو عند كل شهر واحدةٌ؛ لأن وقوع الثلاث عُرِف جُملةً بالسُّنة، لا إيقاعًا، وإذا صحَّتْ نيتُه في الحال فأَولى أن تصِحَّ عند كل شهر؛ لأنه احتمل أن يكون سُنِّيًّا مطلقًا، بأن يُصادِفَ طُهرًا لا جماعَ فيه.

فإن قيل: إذا كانت اللامُ للوقت كان معناه على الثاني: أنتِ طالقٌ ثلاثًا لأوقاتِ السُّنَّة، ولو قال ذلك، ونوى الوقوعَ جملةً: لا تصح نيتُه، فكيف تصِحُّ هنا؟ قلنا: اللام ليسَتْ صريحةً في الوقت، بل هي مما يحتمِله، فتصِحُّ النيةُ لما يحتمله لفظُه، بخلاف لفظةِ «أوقات السُّنَّة»، فإنها صريحةٌ لا تحتمل خلافَه، فلا تصِحُّ نيةُ الوقوع جملة، بل تقع مُتفرِّقةً على الأطهار.

(وفي «شرحه»)، أي: «الكنز» للعلامة الزيلعي، (قال: أنت طالقٌ للسُّنَّة)، ولم ينُصَّ على الثلاث، فلا يخلو إما أن لا ينويَ شيئًا، أو ينوي الثلاثَ مُتفرِّقًا، أو جملةً. فإن لم يَنْوِ شيئًا، فإن كانت طاهرةً، فلم يُجامِعْها فيه: طلَقت في الحال، وإن كانت حائضًا، أو في طُهر جامَعها فيه: لم يقَعْ الساعةَ، فإذا حاضَتْ وطهُرت وقَعت واحدةٌ.

(وإن نوى ثلاثًا جملةً)، اختلفوا فيه: قيل: لا تصِحُّ نيتُه، واختاره صاحب «الهداية» وفخرُ الإسلام والصدرُ الشهيد، وقيل: يصِحُّ، كما لو ذكَر ثلاثًا، واختاره صاحبُ «الأسرار» والإمامُ السرخسي وشيخُ الإسلام خواهَرْزاده، قيل: والأوَّلُ أصحُّ.

(أو) نوَى ثلاثًا (مُتفرِّقًا على الأطهار)، فهو على ما نوى، و(صحَّ، خلافًا لصاحب «الهداية» في نية الجملة[1])، كما قلنا؛ لأنه إنما يصِحُّ الثلاثُ فيه من حيث إن اللام فيه للوقت، فيُفيد تعميمَ الوقت المُستفادِ منها، فيكون هذا إيقاعًا للحال

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق (٢/ ١٩٤).

بقوله: أنت طالق، فلا يصح فيه نيةُ الثلاث، بخلاف الفصل الأول؛ لأن العدد ثمَّة ثبَت نصًّا، انتهى كلامُ «الزيلعي»[(١)].

[فروع: جمَع في الطلاق بين منكوحته ورجلٍ، أو أجنبيَّةٍ، أو بَهِيمة، أو مَيِّتة]

(وفي «الخانية»: ولو جمع بين منكوحته ورجلٍ، فقال: إحداكما طالقٌ، لا يقع الطلاقُ على امرأته) بلا نيةٍ، ومعها يقعُ (عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى)، «ولو قال: طلَّقتُ إحداكما، طلَقت امرأتُه من غير نية»، «خانية»[(٢)].

(وعن أبي يوسف: أنه يقع[(٣)]) الطلاقُ على امرأته بلا نية؛ لأن الرجل لا يصِحُّ وقوعُ الطلاق عليه، فصار كما لو جمَع بين امرأته وما ليس مَحلًّا، كالحجَر والبهيمة.

ولأبي حنيفة: أن الرجل وإن لم تصِحَّ إضافةُ الطلاق إليه، إلا أن حكمه يثبُت في حقِّه، وهو الحرمة، كذا في «المحيط»، ولذا لو أضاف الزوجُ الحرمةَ أو البَينونة إلى نفسه، وقال: أنا منكِ حرام، صحَّ، فصار كالأجنبية.

وفي «النوازل»: ومحمدٌ مع أبي يوسف، ورجَّح قولَهما، قال أبو الليث: وبقول أبي يوسف نأخُذ.

(ولو جمَع بين امرأته وأجنبيَّةٍ)، أو بينَها وبين فاسدةِ النكاح، (وقال: طلَّقتُ إحداكما، طلَقت امرأتُه) بلا نية. (ولو قال: إحداكما طالق، ولم يَنْوِ شيئًا) من زوجته والأجنبيَّة والفاسدة، لا من طلاقٍ وعدمه؛ لأنه صريحٌ لا يحتاج إليها: (لا تطلق

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق (٢/ ١٩٤).

(٢) قال في «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٥٨): «ولو جمع بين صحيحة النكاح وفاسدة النكاح، فقال: طلقت إحداكما، طلقت صحيحة النكاح، كما لو جمع بين منكوحته وأجنبيٍّ، فقال: طلقت إحداكما، طلقت منكوحته».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٥٥).

امرأته)، ولا الصحيحةُ النكاح؛ لأنه أضافَ إلى الأحدِ المُبهَم، وهو غيرُ مَحلٍّ للطلاق؛ لأنه مفهومٌ كُلِّي. (وعنهما: أنها تطلُق)؛ لما قدمنا من أن الأجنبية ليست مَحلًّا للطلاقِ.

(ولو جمع بين امرأته وما ليس مَحلًّا للطلاق، كالبهيمة والحجَر، وقال: إحداكما طالق، تطلُق) امرأتُه، وكذا لو قال: طلَّقتُ إحداكما، فإنها تطلُق بلا نية.

(ولو جمع بين امرأته الحيَّة والمَيتة، وقال: إحداكما طالق، لا تطلُق الحيَّة)، خلافا لأبي يوسف، ولو قال: طلَّقتُ إحداكما، طلقت امرأتُه بلا نية، (انتهى) كلام «الخانية»[1]. وما زِدْناه في أثناء الشرح مذكورٌ في «التاتارخانية»[2].

(ولا يخفى أنه إذا نوى عدمَه)، أي: عدم الوقوع، (فيما قلنا بالوقوع فيه: لا يقَعُ ديانةً).

[فرع: قال لها: يا مُطلَّقة]

(وفيها)، أي: «الخانية»، (قال لها: يا مُطلَّقة)، بتشديد اللام المفتوحة، وأما بالتخفيف، أو بـ: أَطْلَقْتُكِ، فلا يقع إلا بالنية»، «خانية»[3]؛ لأنه من كنايات الطلاق، (إن لم يكُنْ لها زوجٌ قبله)، أي: قبل هذا الزوج، (أو كان لها زوجٌ ولكن مات)، يعني بلا تطليق: (وقع الطلاقُ عليها)، نوى الإخبارَ أو لا؛ لأن النداء استحضارُ المُنادَى بالوصف الذي تضمَّنه اللفظُ إذا كان يُمكِن إثباتُه من المتكلِّم بذلك اللفظ ـ بأن يكون قادرًا على إنشائه بذلك اللفظِ ـ حُكِم بتحقيقه، أي: الوصف مع الاستحضار.

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦).

(٢) انظر: «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الطلاق، الفصل الرابع عشر في الشك في إيقاع الطلاق وفي إيجاب المبهم (٤/ ٥٨٨).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق (١/ ٤٥٥).

(وإن كان لها زوجٌ طلَّقها قبله، إن لم يَنْوِ الإخبارَ: طلَقت، وإن نوى الإخبار: صُدِّق ديانةً) باتفاق الروايات، «بيري»[١]، (وقضاء على الصحيح)، وهو رواية أبي سليمان[٢]، «ذخيرة»[٣].

والنداءُ وإن كان إنشاءً، إلا أن استحضار المُنادَى بالوصف دون اسمِه العَلَمي إشارةٌ إلى ما يعلَمُه المُخاطَب من ذلك الاتصاف؛ وقد قال في «المفتاح»: كل ما يمكنك أن تُثبِتَه للغير يُمكِنُك أن تجعلَه وَصْفًا أو خبرا، إلا أنه يجب في الوصف أن يكون معلومًا للمُخاطَب والمُتكلِّم، وفي الخبر أن يكون معلومًا للمُتكلِّم وحده. ولا شكَّ أن الصفة قبل علم المُخاطَب بثبوتِها لموصوفها خبرٌ، وبعده صفة، وأن مقصوده ليس مُجرَّدَ الوصف لعلمِها بكونِها مُطلَّقة، بل الإخبارُ بأنها مُطلَّقة قبل؛ فكأنه قال: يا مَن ثبَت لها الطلاقُ قبلُ، فهو لإنشاءِ إحضارِها بما هو مُتضمِّنٌ لكلام خبَريٍّ. هذا إن نواه.

وفي «البزازي»: «لا يُصدِّقُه القاضي؛ لأنه قصَد التخفيفَ على نفسه وخلافَ الظاهر»[٤]، وذلك لأن الصِّفة إما أن تكون للمدح أو الذمِّ أو الكشفِ أو التخصيص، والأَخيران مُنتفِيان؛ لأن الكشف إنما هو لما لا يُعلَم، فيُراد تمييزُه عن سائر الأجناس، وإن عُلم والتبَس من بعض الوجوه: فهو التخصيص، وكلاهما معلومُ الانتفاء، وكذا المدحُ، فبقي احتمالُ الذمِّ، وهو ظاهر، ولذا قال:

---

(١) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٣٤).

(٢) قال البيري: «لأنه وصفها بطلاق واقع، والطلاق لا يختص بإيقاع زوج دون زوج، فيصدق في ذلك».

(٣) قوله: (وهو رواية أبي سليمان، «ذخيرة»)، ليس في (خ) و(ح).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، نوع آخر في ألفاظه (١/ ١٧٤).

(ولو نوى الشَتْم: دُيِّن)؛ لأن النساء يُعَيِّرْنَ به، ولكن لما كان فيه تخفيفٌ عليه: لا يُصدِّقه القاضي.

[الأصل الثاني: لا يُشتَرط مع نية القلب التلفُّظُ في جميع العبادات]

(الأصل الثاني) مـن المبحث التاسع: **(وهو أنه لا يُشتَرط مع نية القلب التلفُّظُ في جميع العبادات).**

لا يخفى أن المُتبادِر بحسب المقام أن يكون معنى الأصلِ المذكور كفايةَ نيةِ القلب في صحة الشروع بلا حاجةٍ إلى التلفُّظ بالنية، بأن يقول: نويتُ أو قصَدْتُ، وليس المراد، بل المراد به ما هو أعمُّ منه ومن التلفُّظ بلفظٍ يدلُّ على المَنْوِيّ، كلفظ التكبير عند الشروع في الصلاة، والتلبية عند الإحرام، ولفظ «نذَرْتُ» و«وقَفْتُ»، كما يدل عليه ما سيذكره، وإلا لما صحَّ قولُه: «وخرج عن الأصل»، وأيضًا جعَله أعمَّ من كفايته في صحة الشروع، أو في تحقُّق المَنْوي، أو في ترتُّب الثواب أو العقاب، كما سيظهر.

(ولـذا)، أي: للأصـل المذكـور، **(قـال فـي «المَجمـع»: ولا مُعتبرَ)** شـرطًا **(باللِّسـان[١])** مـع نيـة القلـب.

[حكم التلفُّظ بالنية]

(و)بعد عدم الاعتبار والاشتراط، **(هل يُستحَبُّ التلفُّظ أو يُسَنُّ أو يُكرَه)** أو يباح؟ **(أقوالٌ؛ اختار في «الهداية» الأوَّل لمَنْ لم تجتمِع عزيمتُه)**، قال فيها: «أما الذِّكْرُ باللسان، فلا يُعتبَر، ويحسُن ذلك لاجتماع عزيمته»[٢]، انتهى.

---

(١) «مجمع البحرين»، كتاب الصلاة، قبيل فصل في صفة الصلاة (ص ١١٧).

(٢) «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٦٦).

(وفي «فتح القدير»: ولم يُنقَلْ عن النبيِّ ﷺ وأصحابِه التلفُّظ بالنية، لا في حديثٍ صحيح، ولا في) حديث (ضعيف[1]).

(وزادَ) تلميذُه (ابنُ أمير الحاج) محمد بن محمد الحلبي في النفي (أنه لم يُنقَل عن الأربعة[2])، وكذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن النية الواجبة محلُّها القلبُ باتفاق الأئمة الأربعة، سوى بعض المتأخرين، فأوجب التلفُّظَ، وهو مَحجُوجٌ[3] بالإجماع»[4]، انتهى.

لكن في «الخانية» في فصل افتتاح الصلاة أنه «لا بد من التلفُّظ عند الشافعي»[5]، انتهى، فتأمله.

(وفي «المفيد»: كرِه بعضُ مشايخِنا النُّطْقَ باللسان)؛ لأنه بدعةٌ لم يفعَلْها رسولُ الله ﷺ، (ورَآه)، أي: النُّطقَ باللسان، (الآخَرون) من مشايخنا (سُنَّةً)، أي: طريقةَ العلماء، لا سُنَّةَ النبيِّ ﷺ؛ لما علِمتَه في كلام «الفتح».

وفي «الحاوي»: «إنها بدعةٌ، إلا أن لا يمكنه إقامتُها في القلب إلا بإجرائها على اللسان، فحينئذ يُباح»، انتهى.

(وفي «المحيط»: الذِّكرُ)، بكسر الذال، أي: التلفُّظ بها، (سُنَّةٌ)، قد علِمتَه،

---

(١) انظر: «فتح القدير» (١/ ٢٦٦).

(٢) أي: الأئمة الأربعة. انظر: «حلبة المجلي»، النية (١/ ٦٨٤). ثم قال فيها: «ولعل الأشبه أنه بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة؛ لأن الإنسان قد يغلب عليه تفرق خاطر، ويكون ذكر النية باللسان عونًا له على جمعه لها».

(٣) في «مختصر الفتاوى المصرية»: (مسبوق).

(٤) «مختصر الفتاوى المصرية» (١/ ٩).

(٥) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة (١/ ٨١).

(فينبغي أن يقولَ: اللهُمَّ إني أُريد صلاةَ كذا، فيَسِّرْها لي وتقبَّلْها مِنِّي).

وفي «القنية»: «إذا أراد السُّنَّة، يقول: اللهم إني أُريد الصلاة، فيَسِّرْها لي وتقبَّلْها مِنِّي، وفي الفرض: اللهم إني أُريد فرضَ الوقت، أو فرض كذا، فيَسِّرْه لي وتقبَّلْه مِنِّي. وكذا في سائر الصلاة، وفي صلاة الجنازة: اللهم إني أُريد أن أُصلِّيَ لك وأدعُوَ للمَيِّت، فيَسِّرْه لي وتقبَّلْه مِنِّي»، انتهى.

(ونقَلُوا في كتاب الحج أن طلَبَ التيسير لم يُنقَلْ) عن مشايخنا (إلا في الحج، بخلاف بقيةِ العبادات). وفي «الهداية» في تعليل الدعاء المذكور في الحج: «لأن أداءَه[1] في أَزمِنَة مُتفرِّقة وأماكِنَ مُتبايِنةٍ، فلا يَعْرَى عن المَشقَّة عادة، فيَسألُ الله التيسيرَ، وفي الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء؛ لأن مُدَّتَها يسيرةٌ، وأداؤُها عادةً مُتيسِّرٌ[2]»[3]، انتهى.

لكن الزيلعي قال بعد ما نقل ما في «الهداية»، قال: «وكذا يسألُ في جميع الطاعات من الصلاة وغيرها؛ لأنه المُوفِّقُ للسَّداد، ولا يكون إلا ما يريد»[4]، انتهى.

(وقد حقَّقناه في «شرح الكنز»). قال فيه: «لأن الحجَّ يحتاج في أداء أركانه إلى تحمُّل المشقة، فيطلُبُ التيسيرَ والقَبولَ؛ اقتداءً بالخليل وولدِه عليهما الصلاة والسلام، حيث قالا: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، ولم يُؤمَر

---

(١) أي: الحج.

(٢) في النسخ: (متيسرة). والمثبت من «الهداية».

(٣) «الهداية» مع «الفتح»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٤٣٢).

(٤) «تبيين الحقائق»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٩).

بمثل هذا الدعاءِ عند إرادة الصلاة؛ لأن طلبَ التيسير يكون في العسير، وأداؤُها يسيرٌ عادة»[١]، انتهى.

(وفي «القنية» و«المجتبى»: المختار أنه)، أي: التلفُّظ باللسان، (مُستحبٌّ).

[مسائلُ خارجةٌ عن الأصل الثاني]

(وخرَج عن هذا الأصل) الثاني (مسائلُ):

لا يخفى أن إخراجها إنما يستقيم إذا ادَّعى أنها هذه المُخرَجات من العبادات، وفيه ما فيه، فخروجُها عن الأصل بمعنى خروجها عن أنه لا يُشتَرط مع نية القلب التلفُّظُ باللسان، مع قطع النظر عن كونه من العبادات أو لا، فتأمَّل.

[مسألة: لا بد في إيجاب النذر من التلفُّظ به]

(منها: أن النذر لا يكفِي في إيجابه النيةُ)، وإن كفَى مُجرَّدُ النية في أداء المنذور، (بل لا بد من التلفُّظ به)، أي: النذر. (صرَّحوا به في باب الاعتكاف)؛ قال في «الخلاصة»: «إذا أراد إيجابَ الاعتكاف: ينبغي أن يذكُرَ بلسانه، ولا يُكتفَى بنِيَّة القلب»[٢]، انتهى.

[مسألة: لا بد لصحة الوقف من اللفظ الدالِّ عليه]

(ومنها: الوقفُ، ولو) كان (مسجدًا)، وهو أقوى القولَين: (فإنه لا يصِحُّ بمُجرَّد النية، بل لا بد من اللفظ الدالِّ عليه)، أي: الوقف. فلو كتب وقفيَّةً مع الشرائط بلا

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٣٤٥-٣٤٦).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصوم، الفصل السادس في الاعتكاف، الجنس الثاني في النذر (١/ ٢٧٢).

تلفَّظ: لم يصِر وقفًا[١] بالاتفاق»، «قهستاني»[٢]، لكن في «الفتح»: «لو أحيا مَوَاتًا بنيَّةِ جعلِها مسجدًا: كانت مسجدًا بمُجرَّد النية»[٣].

[مسائلُ أخرى مُخرَجةٌ عن الأصل الثاني]

وبقي مما خرج عن الأصل:

ما لو باع بألفٍ، وفي البلدة نُقودٌ لا غالبَ فيها، فقبِل، ونوَيا نوعًا منها: لم يصِحَّ ما لم يُبيِّناه لفظًا، بخلاف الخُلْع، فإنه لا يُفتقَر فيه ما يُفتقَر إلى البيع[٤]، فلو خالَعها على ألف نقود، ولا غالب لها، فقبِلت، ونوَيا نوعًا منها: صحَّ.

وكذا النكاح، فلو قال من له بناتٌ: زوَّجتُكَ بنتي، ونوَيا واحدةً بعينِها: صحَّ.

وأما لو ملك شاةً بِهبة أو غيرها، ونوَاها للأُضحية: لا تكون لها ما لم يتلفَّظْ عنده، خلافًا لهما، فهي مما خرَجت عن الأصل عنده، لا عندهما. وأما لو اشتراها بنيَّتها: كانت لها عندهم جميعًا.

[مسألة: يتوقَّف الشروع في الصلاة والإحرام على الذكر؛ لأنه من الشرائط]

ثم إنه يرِدُ عليه الشروعُ في الصلاة والإحرام، فإنه فيهما لا يُكتفَى بمجرد النية، بل لا بد من التلفُّظ بالتكبير والتلبية، فيكونان مما خرج عن الأصل، ولم يذكُرْهما فيه. وجوابُه ما قاله: (**وأما توقُّف شُروعه في الصلاة والإحرام على الذِّكْر**)، أي: تكبيرة الإحرام والتلبية، (**ولا تكفِي النيةُ**) للشروع (**فيهما، فلأنَّه**)، أي: الذِّكْر، (**من**

---

(١) كذا في «جامع الرموز». وفي النسخ: (واقفا).

(٢) «جامع الرموز»، بداية كتاب الوقف (٢/ ٢٨٨).

(٣) لم أجده في «فتح القدير». وانظر: «غمز العيون» (١/ ١٧١).

(٤) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (ما يفتقر إليه في البيع). والله أعلم.

الشرائط)، أي: شرائطِ الشروع في الصلاة والإحرام، لا لاشتراط التلفُّظ مع نية القلب، فليسا خارجَين عن الأصل المذكور.

[مسألة: الطلاقُ والعتاق لا يقعان إلا بالنية، إلا في مسألة في الطلاق]

(وأما الطلاق والعتاق، فـ)قد خرَجا عن الأصل؛ لأنهما (لا يقَعان بالنية، بل لا بد) فيهما (من التلفُّظ)، كالنذر، (إلا في مسألة) ذكرها (في «فتاوى قاضي خان»)، وهي: (رجلٌ له امرأتان، عَمْرةُ وزينب، فقال: يا زينبُ، فأجابَتْه عمرةُ، فـ)إن قال لها حين أجابَتْه: أنتِ زينب، قالت: نعم، قال: أنتِ طالق، لم يقَعْ شيءٌ، كما في «مختصر الظهيرية» للعيني، وإن لم يسألها، بل (قال) إذا أجابَتْه: (أنتِ طالقٌ ثلاثًا، وقع الطلاق على التي أجابَتْه)، يعني: عمرة، (إن كانت) المُجِيبةُ (امرأتَه، وإن لم تكن امرأتَه: بطل) التطليقُ، فلا يقع على زينب شيءٌ، وليس لهاتَين الشرطَين[1] كبيرُ فائدة، تأمَّل، (لأنه خرَجَ الجوابُ) بـ: أنت طالق ثلاثا، (جوابًا لكلامِ التي أجابَتْ).

(وإن قال) في هذه الصورة: (نويتُ زينبَ، طلَقت زينبُ)، «أي: مع عمرة؛ لتعليله بأنه خرج الجوابُ جوابًا لكلام التي أجابت»، «حموي»[2]، (انتهى) كلام قاضي خان[3].

(فقد وقع الطلاقُ على زينبَ بمُجرَّد النية) من غير لفظ.

وفيه: أنَّا لا نُسلِّم أن وقوع الطلاق عى زينب بمُجرَّد النية، بل مع مَدخَلِيَّة لفظِ «أنت طالق» في جواب عمرةَ ونداءِ زينبَ؛ إذ لولا التلفُّظ به لم يقع على واحدة

---

(١) في (خ): (الشرطيتين).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٧٢).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، بداية كتاب الطلاق (١/ ٤٥٣).

منهما طلاق. أما وقوعُه على عمرة بقوله: أنتِ طالق، فظاهرٌ؛ لأنها المُخاطَبة في نفس الأمر. وأما وقوعُه على زينب، فلأنه ما أوقعَ الطلاقَ إلى على ظنٍّ أنها المُخاطَبة، على أن الوقوع عليها بالاعتراف بالنية، لا بمُجرَّد نية القلب، كما صرَّح به في «الخلاصة» في هذه المسألة. قال: «ولو قال: نويتُ زينبَ، طلَقت هذه بالإشارة، وتلك بالاعتراف»[1]، انتهى. ومثلُه في «البزَّازية»[2]. ومرادُه بالإشارة الخطابُ بـ: أنت طالق، وبالاعتراف الاعترافُ بالنية بقوله: نوَيتُ زينب، اللهم إلا أن يقال: مرادُه بمُجرَّد النية عدمُ التلفُّظ بلفظِ الطلاق، لا عدمُ التلفُّظ أصلا. كيف؟ وأنه لو لم يعترف بالنية لا يقع الطلاقُ على زينبَ بمُجرَّد النية، كما في «البحر»[3].

فالأَولى في التمثيل بالاستثناء مِن الأصل في الطلاق بما في «الزيلعي»: «قال: زينب طالق، وله امرأةٌ معروفة بهذا الاسم، فقال: لي امرأة أُخرى بهذا الاسم، وعنَيتُ به تلك، يقع عليها بالنية، وعلى المعروفة بالظاهر»[4]، فتأمل.

[الكلام على حديث النفس]

(ومنها)، أي: من المسائل التي خرجت عن الأصل المذكور، (حديث النفس).

قيل: «وفي كونه مما خرج عن الأصل نظرٌ؛ إذ هو لم يدخُل في الأصل حتى

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، آخر الجنس الثاني في الإضافة (٢/ ٧٨).

(٢) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، آخر نوع في الإضافة (٤/ ١٧٣).

(٣) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب ألفاظ الطلاق (٣/ ٢٧٨).

(٤) «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الظهار (٣/ ٥).

يخرُج عنه. وفي بعض النُّسَخ: «وأما حديث النفس»، وهو الصواب»[١]، انتهى.

وهو مبنيٌّ على توهُّمِه أن المراد به دخولُه في العبادات، وقد تقدم أن مقصوده رحمه الله الخروجُ عن اشتراط التلفُّظ باللسان مع نية القلب بقَطْع النظر عن كونه في العبادات أو لا، كما قدَّمناه، وحينئذٍ فهو خارجٌ[٢] عن الأصل بالاعتبار المذكور، ويدل عليه قوله:

(حيث لا يُؤاخَذ به ما لم يتكلَّمْ) به (أو يعمل به، كما في حديث مسلم) الذي رواه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: (إن الله تجاوَز)، أي: عفَا، من: جَازَه يَجُوزُه، إذا تعدَّاه وعبَر عليه، (لـ)أجل (أُمَّتي)، يعني: أُمَّة الإجابة؛ تكريمًا لها، وفي رواية «البخاري»: «تجاوَز لي عن أمَّتي»، (ما)، وفي روايةٍ: «عما»، (حدَّثَتْ)، وفي رواية «البخاري»: «وَسْوَسَتْ»، (به أنفسَها)، وفي رواية له: «صدورها» مع «أنفسُها». و«أنفسُها» بالرفع والنصب، والنصب أشهَرُ، وقال القرطبي: «إنه الرواية»، (ما لم تَتكلَّمْ به أو تعمَلْ[٣]) بالجوارح، وفي رواية: «ما لم تتكلم أو تعمل

---

(١) «غمز العيون» (١/ ١٧٢).

(٢) في هامش (خ) و(ع): (قوله: فهو خارج... إلخ. فيه: أن حديث النفس ليس فيه نية؛ إذ هو ضروري كأخويه، كما سيأتي، فلا يدخل في مبحثها، نعم؛ العزم على ما قاله المحققون باق على الأصل، وهو أنه لا يشترط التلفظ باللسان مع النية، وكذا الهم في جانب السيئة، فتأمل، انتهى).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، برقم (٢٥٢٨)، ولفظه: «إن الله تجاوز لي عن أمتي ما وسوست به صدورها، ما لم تعمل أو تكلم».
ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب، برقم (٢٠١)، ولفظه: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدَّثت به أنفسها، ما لم يتكلموا أو يعملوا به»؛ وبرقم (٢٠٢)، ولفظه: «إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل، أو تكلم به».

به»[١]، وبها أخذ المُصنِّف. فما قيل: «إن الجارَّ مُتعلِّقٌ بـ«تكلَّم»، لا بـ«تعمل»، فإنه مُتعَدٍّ بنفسه، ولو ذكره بعده[٢]: كان أولى، وكان مطابقًا[٣] لحديث مسلم»[٤]، انتهى، غير مُسلَّم.

فدلَّ هذا الحديث على أن المُجاوَزة خُصوصيَّةٌ لهذه الأُمَّة.

ثم «إن حديث النفس المُتجاوَزَ عنه، منه ما هو ضروريٌّ يقَعُ بغير قصدٍ واختيار، ومنه ما هو اختياريٌّ يقع معه، وهو المراد في الحديث؛ لأن الأوَّل مَعْفُوٌّ عنه عن جميع الأُمَم إذا لم يُصِرَّ عليه؛ لامتناع الخُلُوِّ عنه، فلا يبقى لـ«أمتي» فائدةٌ، وعفا الثاني[٥] عنها تكريمًا لها»، كما في «شرح المشارق»[٦]. وقال: «وفي هذا دليلٌ على أن حديث النفس ليس بكلام، حتى لو حدَّث نفسَه في الصلاة: لا تبطل، ولو طلَّق امرأتَه: لا تطلُق. وأما إذا كتب طلاقَ امرأته، فيجوز أن يكون طلاقا؛ لأنه قال: «ما لم تكلَّم أو تعمَلْ به»، والكتابة عمل، وهو قول محمد بن الحسن»[٧]، انتهى.

[مراتِبُ حديث النفس]

(وحاصلُ ما قالوه) في حكم حديث النفس، قال العلامة تقي الدين السبكي

---

(١) روى النسائي في «السنن الكبرى»، كتاب الطلاق، باب من طلق في نفسه، برقم (٥٥٩٧)، ولفظه: «إن الله تجاوز عن أمتي كل شيء حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم أو تعمل».

(٢) في «غمز العيون»: (ولو ذكره عقيب ما هو صلة له).

(٣) كذا في «غمز العيون». وفي (م): (ابقا)، وفي (ب): (ابقى).

(٤) «غمز العيون» (١/ ١٧٢).

(٥) أي: وعفا الله الثاني. وفي «شرح المشارق»: (عُفِي).

(٦) «شرح المشارق» لابن الملك (١/ ٢٣٠).

(٧) «شرح المشارق» (١/ ٢٣٠).

في «الحَلَبِيَّات»[1]: (إن الذي يقع في النفس من قَصْدِ المعصية) مثلا؛ لأن الذي يقع في النفس أعمُّ من أن يكون بقصدٍ أو غيره، من معصية أو حسَنة، كما يظهر من الأقسام، (خمس مراتِبَ):

أَوَّلُها: (الهاجِس)، ويقال له الوَسْواس، (وهو) أَوَّلُ (ما يُلقَى فيها)، أي: النفس.

(ثم جَرَيانُه فيها) بين الإلقاء في النفس والتردُّد في الفعل، (وهو) الثاني، أي: (الخاطر)، وكلٌّ منهما ليس باختياريٍّ، ويدل عليه لفظ الجرَيان، لا الإجراء.

(ثم) ثالثُها: (حديثُ النفس، وهو ما يقع فيها من التردُّد، هل يفعَلُ أو لا) يفعل؟

(ثم) رابعُها: (الهَمُّ، وهو ترجيحُ قصدِ الفعل) على تركِه.

(ثم) خامسها: (العَزْم، وهو قوَّةُ ذلك القصد والجَزْمُ به).

إذا علمتَ ذلك: (فالهاجِسُ) لم يشمَلْه الحديث؛ لأنه (لا يُؤاخَذ به) جميعُ الأُمَم (إجماعًا؛ لأنه ليس من فعلِه الاختياري، وإنما هو شيءٌ ورَدَ عليه، لا قدرةَ له فيه، ولا صُنْعَ).

(والخاطر الذي بعده)، أي بعد الهاجِس، (كان العبدُ قادِرًا على دفعِه، بصَرْفه الهاجسَ أوَّلَ وُرودِه) عليه، (ولكن هو وما بعده من حديث النفس مَرْفوعانِ) عن هذه الأُمَّة تكريمًا لها (بالحديث الصحيح) الذي ذكرناه قبل.

(وإذا ارتَفع حديثُ النفس) مع كونه أقربَ إلى المعصية: (ارتَفع ما قبله بالأَولى)، يريد: أن رفعَ حكمِ حديث النفس ثابتٌ بنصِّ الحديث، ورَفْعَ حكم الخاطر ثابتٌ بدلالته، وما ثبت بدلالة النصِّ ثبَت بالنصِّ نفسه، فالحديثُ شاملٌ لحديث النفس وللخاطر، وإن لم يكن مذكورًا فيه.

---

(١) أي: كتابه المسمى بـ«قضاء الأرب في أسئلة حلب».

فعُلم من الحديث أن هذه لو كانت في المعاصي، فالأوَّلُ منها لا يُؤاخَذ به سائرُ الأُمَم، والآخَران لا يُؤاخَذ بهما هذه الأُمَّة تكريمًا لها.

وأما حكمُها في الطاعات فما أشار إليه بقوله: (وهذه الثلاثة): الهاجِسُ، والخاطر، وحديث النفس، (لو كانت في الحسَنات: لم يُكتَبْ بها أجرٌ؛ لعدم القصد)، يدلُّ هذا على أنها ضروريَّةٌ، لا اختياريَّة.

فإن قيل: فحينئذٍ لا حاجة إلى رفعها بالحديث، قلنا: لما كان رفعُ الخاطر وحديثُ النفس مَقدورَين للعبد، وإن كانا نفسهما ضَرُوريَّين: لم يكونا مثلَ الوجه الأوَّل من كل الوجوه، فاحتاج إلى رفعِهما، ولا يلزم من كون رفع الشيء اختياريًّا أن يكون هو نفسُه اختياريًّا، تأمَّل.

(وأما الهمُّ)، من الخمس المذكورة، فلا يشمَله الحديثُ على القول بأنه مثلُ العزم، وإلا فيشمله. نعم؛ هو غيرُ مُؤاخَذ به في المَعاصي، مُثابٌ عليه في الطاعات، كما بُيِّن ذلك في حديث آخر، وإليه أشار بقوله:

(فقد بيَّن في الحديث الصحيح) الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، قال: قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربِّه عزَّ وجلَّ، قال الله تعالى: «إذا همَّ عبدي بسيِّئةٍ: فلا تكتبوها عليه، فإن عمِلها: فاكتبُوها عليه سيِّئةً، وإذا همَّ بحسَنة، فلم يعمَلْها: فاكتبُوها حسَنة، فإن عمِلها: فاكتبوها عَشْرًا»[1].

(أنَّ الهمَّ بالحسَنة يُكتَب حسَنة) إن لم يفعَلْها، فهو جارٍ على الأصل المذكور، وإن فعَلها كُتبت له عَشْرا، (والهمَّ بالسيِّئة لا يُكتب سيِّئةً) وإن كان سيِّئةً، لكنَّها مَغفُورةٌ

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب، برقم (٢٠٣).

بعَفْوه تعالى، فعليه تخرُج عن الأصل المذكور. «وظاهرُه يشمَل الهمَّ بكلِّ مكان وزمان، وليس كذلك، فإن العبد مُؤاخَذٌ بالهمِّ بالسيئة بمكَّة»، كما في «الفتح»[1].

(فإن ترَكها)، أي: السيئةَ بعد الهمِّ بفعلِها (لله تعالى)، أي: خوفًا منه، (يُكتَب له) في مقابلة هذا الترك الذي هو كفٌّ، (حسَنةٌ، وإن عمِلها كُتِبت له سيِّئةٌ واحدة. والأصحُّ في معناه)، أي: معنى قوله: «وإن عملها: كُتِبت له سيِّئةٌ واحدة»، (أن يُكتَب عليه الفعلُ وحده، وهو معنى قوله: واحدة، وأن الهمَّ مرفوعٌ)، وكذا العزمُ على تقدير الفعل.

وقال النووي في «شرح مسلم»: «وأما إذا وطَّن نفسه على معصية مثلا، فإن قطَع عنها قاطعٌ غيرُ خوفِ الله تعالى: يُكتَب بهذا العَزْم سيِّئة، وإن عملها: كُتِبت معصيةٌ ثانية. وإن قطع عنها خوفُ الله تعالى: تُكتب حسَنة»[2]، انتهى.

وعلى هذا، معنى كون السيئة واحدة: أنها لا تُضعَّف، كما تُضعَّف الحسَنة عشرًا، وأن الهمَّ ليس بمرفوع، فعلى الأصحِّ: الهمُّ ليس بخارج عن الأصل، حيث لم تُؤثِّر النية المُجرَّدة، وعلى مقابله خارجٌ عن الأصل.

(وأما العَزْم) من الخمس المذكورة، (فالمُحققِّون على أنه يُؤاخَذ به)، حتى لو كان المعزومُ عليه حسَنةً: يُثاب عليه، ولو معصيةً: يُعاقب عليه، وكذا يؤاخذ عليه في الأحكام.

ومنه ما في «المُلتقط»: «إن تركت شُربَ الشَّراب أبدا فأنت طالق، وهو يعزم على شُربها، ولا يشرَبُها: لا يحنث»[3]، انتهى؛ لأن العزم على الشُّرب كالشُّرب،

(١) انظر: فتح الباري (١١/ ٣٢٩).

(٢) انظر: «شرح النووي على مسلم» (٢/ ١٥١).

(٣) «الملتقط»، كتاب الأيمان (ص ١٤٩).

وقد علَّق الطلاق على ترك الشرب، فلا يحنَث حيث عزَم على الشرب، ويأثَمُ على عزمه عليه.

وكذا لو قال: إن لم أدخُلِ الدار فأنتِ طالق، بلا تعيين زمان، وهو يعزم على الدخول، ولا يدخل: لا تطلق امرأتُه إلى قُبَيل الموت، فعند الموت يُحكَم بطلاقها لوقوع اليَأْس عن الدخول.

فعلى هذا، العزمُ ليس بخارجٍ عن الأصل، حيث أثَّرتْ النيةُ المُجرَّدة من غير تلفُّظ.

(ومنهم مَن جعله)، أي: العزم، **(من الهمِّ المرفوع**[1]**)** بالحديث، فيشمله الحديثُ، ولا يُؤاخَذ به ما لم يتكلَّمْ به أو يعمَلْ. ورجَّح هذا القولَ صاحبُ «الطريقة المحمَّديَّة»، وشنَّع على من قال بخلافه بأدلَّةٍ كثيرةٍ لا يسَعُ المقامَ إيرادُها، وأقواها وأنسَبُها بهذا المقام قولُه عليه الصلاة والسلام: «ما لم تتكلَّم به أو تعمل»، فإنه يفيد معنى الغاية، فيفيد شمولَ العَفْو للكُل[2].

وعلى القول الأصحِّ، لا يشمل العزم، بل ما دونه من الأقسام الأربعة، ولا يكون له حينئذ مفهومٌ، حتى يقال: إنها إذا تكلَّمت أو عملت: يُكتَب عليها حديثُ النفس؛ لأنه إذا كان الهمُّ مرفوعًا لا يُكتب، فحديثُ النفس أولى، كذا قال السبكي في «الحلبيات»، ولكن «رجَّح خلافَه في «شرح المنهاج»، فقال: «الأظهر أنه يُؤاخذ به من إطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: «أو تعمل»، حيث لم يقل: «وتعمله». قال: فيؤخذ منه تحريمُ المشي إلى المعصية، وإن كان المشي

---

(١) «قضاء الأرب» للتقي السبكي (ص ١٥٨ ـ ١٦١).

(٢) انظر: «الطريقة المحمدية» مع «البريقة المحمودية» (٢/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

في نفسه مباحًا، لكن لانضمام قصدِ الحرام إليه. فكلٌّ واحد من المشي والقصد لا يحرُم عليه عند انفراده. وأما إذا اجتمعا، فإنه مع الهمِّ عمِلا لما هو من أسباب المهموم به، فاقتضى إطلاقُ «أو تعمل» المؤاخذةَ. فاشدُدْ يديك بهذه الفائدة واتَّخِذْه أصلا يعودُ نفعُه عليك»، انتهى. ورجَّحه ولدُه عبد الوهَّاب في «منع الموانع»؛ أخذًا بظاهر الحديث»[1].

وفي «شرح المشارق»: «سُئل بمخالفة هذا الحديث لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]. ثم أجيب بأن الآية منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ثم قال: والمُحقِّقون على أن الآية معمولةٌ، لا منسوخة؛ لأن النصوص دالَّةٌ على المُؤاخَذة على عَزْم القلب، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [النور: ١٩]، وقوله: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، والإجماع على تحريم الحسد والإثم. وأما حديثُ المَتْن وحديثُ الهمِّ، فمَحمُولان[2] على مُجرَّد الخُطور من غير توطين[3] النفس عليه، جمعًا بين الدليلَين»[4]، انتهى. وهذا يوافق ما قاله المصنِّف:

(وفي «البزازية» من كتاب الكراهية: همَّ بمعصيةٍ، لم يأثَمْ إن لم يُصمِّمْ عزمَه عليه، وإن عزَم: يأثَمُ إثمَ العزمِ، لا إثمَ العمل بالجوارح). ولا يخفَى أن إثم العزم دون إثم العمل. وهل يأثم إذا عمل مع ذلك على العزم؟ ظاهرُ كلامه: نعم، وإليه

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٧٥). ولم أجد كلام السبكي في «الإبهاج شرح المنهاج».

(٢) في النسخ: (محمولان). والمثبت من «شرح المشارق».

(٣) كذا في «شرح المشارق». وفي النسخ: (تطمين).

(٤) «شرح المشارق» (١/ ٢٣٠).

ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي وشمسُ الأئمة الحلواني، فيُوافق كلامَ التقيِّ في «شرح المنهاج».

(إلا أن يكون أمرًا يَتِمُّ بالعَزْم، كالكُفر)، فإنه يَتِمُّ بمُجرَّد العزم، ويكفُر، فعليه إثمُ الكفر، (انتهى) كلامُ البزَّازي[1]. ولا يخفى أن كلامه تفصيلٌ لما قاله المُحقِّقون.

[المبحث العاشر: في شروط النية]

المبحث (العاشر) من مباحث النية (في شروط النية):

(وهي)، أي: شروطها، (أربعة):

[الشرطُ الأوَّل لصحة النية: الإسلام]

(الأوَّل: الإسلام)، وهو الاستسلام والانقيادُ لقَبول الأوامر والنواهي، وبعضهم جعله داخلا في معنى التصديق، وعليه فمفهوم الإسلام جُزْءٌ من مفهوم الإيمان.

والإيمان هو التصديق فقط، أو مع الإقرار باللسان، أو هما مع الأعمال، أو الإقرار باللسان فقط، أقوالٌ. مذهبُ أبي حنيفة الثاني.

والأظهَرُ أن الإسلام مع الإيمان مُتلازِما المفهوم، فلا يكون إيمانٌ في الخارج شرعًا بلا إسلام، ولا إسلامٌ بلا إيمان.

قال السعد في «التهذيب»: «والإجماع على أن كلَّ مُؤمن مسلِم وبالعكس، وأن حكمهما واحد، ومرجعهما إلى القَبول والإذعان، لكن لتغايُر مفهومِهما قد يتعاطفان، ولإطلاق الإسلام على الاستسلام والانقيادِ الظاهري قد ثبت مع نفي الإيمان، مثل: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وأما ما وقع في

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الكراهية، الفصل الثالث فيما يتعلق بالمناهي (٦/ ٣٥٩).

حديث جبريل عليه السلام عن السؤال عن الإسلام، فأجابه ﷺ بأنه الأعمال، حيث قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله... إلخ»، فأجاب عنه السعدُ بأن السؤال منه عن مُتعلَّق الإيمان والإسلام، فلذا أجابه بـ: «أن تؤمن بالله... إلخ، وأن تشهد أن لا إله إلا الله»[1]»[2].

وقال ابن الهمام: «لا شكَّ أن الإسلام يُطلق على الاستسلام والانقياد الباطني شرعًا، كذلك يُطلق على الأعمال»[3]، وبإسناده من ملازمته للإيمان أو الاتحاد به هو بما ذكرناه. وأما بالمفهوم المذكور في الحديث، فلا يُلازِمُ الإيمان.

وأما الإسلامُ بمعنى الأعمال، فلا ينفكُّ عن الإيمان؛ لاشتراط الإيمان لصحَّة الأعمال، بلا عكس.

ولا يخفى أن النية من الأعمال القلبيَّة، فيُشترط لها الإيمانُ والإسلام هنا بالمعنى الأوَّل؛ إذ لا تُشترط في صحة النية صحةُ الأعمال، وهو ظاهر.

---

(١) روى مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، برقم (١)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله، ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»... إلخ.

(٢) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٣٠ ـ ٥٣٣).

(٣) انظر: «المسايرة» مع «المسامرة»، الخاتمة في بحث الإيمان، النظر الأول في مفهوم الإيمان لغة وشرعا (ص ٦٤٩ ـ ٦٥٠).

[فرع: العباداتُ المقصودة لا تصِحُّ من كافر]

(ولذا)، أي: لكون الإسلام شرطًا للنية، (لم تصِحَّ العباداتُ) المقصودة (من كافر)، وإن كانوا مُكلَّفِين بها أداءً واعتقادًا، كما تقوله الشافعية والعراقِيُّون منا[١]، أو اعتقادًا فقط، كما قاله البُخاريُّون، أو لم يكونوا مُكلَّفين[٢]، كما قاله مشايخ سمرقند.

(صرَّحوا به)، أي: بعدم صحة العبادات من كافر لأجل شرط الاستسلام في النية، (في باب التيمُّم عند قول «الكنز» وغيره: فلغَا تيمُّم كافرٍ). قيل عليه: أما عدمُ صحة نيةِ الكافر، فصرَّحُوا به. وأما عدم صحة العبادات لأجل عدم صحَّة نيَّته، فلم نعثُر عليه. والمستفادُ من «الزيلعي» أن «عدم صحة نية الكافر في التيمُّم لعدم كونه أهلا للعبادة؛ إذ في التيمم لا بد من قصد عبادةٍ مقصودة لا تصِحُّ بدون الطهارة[٣]»[٤]، انتهى.

(لا وُضوؤُه[٥])، أي: لم يلغُ[٦] وضوءه؛ (لأن النية شرطُ التيمُّم دون الوضوء، فيصِحُّ وضوءُه وغُسلُه، فإذا) صحَّا، و(أسلَم بعدهما: صلَّى بهما)، ولا يلزم إعادتُهما.

---

(١) في هامش (خ): (قوله: والعراقيون منا. أي: فيعاقبون على ترك الأداء وترك الاعتقاد زيادة على عذاب الكفر. وهذا القول هو المعتمد، كما ذكره المصنف في «شرحه» على «المنار»).

(٢) في هامش (خ): (قوله: أو لم يكونوا مكلفين. أي: إنهم غير مخاطبين بالعبادة أداء واعتقادا، هذا هو مذهب علماء سمرقند).

(٣) أي: والقصد هو النية، وهي لا تتحقق من الكافر.

(٤) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم (١/ ٤٠).

(٥) «كنز الدقائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم (ص ١٤٤).

(٦) في النسخ: (لم يلغو).

[فرع: يحل وطءُ الكتابية إذا انقطع حيضُها لأقلَّ من عشرة]

(لكن قالوا: إذا انقطع دمُ) حيضِ (الكتابيَّة لأقلَّ من عشرةٍ)، وكان الانقطاعُ لعادتها لعدم أهليتِها للغسل، بخلاف المُؤمنة، فإذا انقطع دمُها لأقلَّ من عشرة، فإن كان لعادتها: فلا يحِلُّ وطؤُها حتى تغتسِلَ أو يمضِيَ عليها أدنى وقتِ صلاةٍ كاملة، وإن انقطع لدون عادتِها: لا يحِلُّ وطؤُها وإن اغتسلت، حتى تمضي عادتُها.

(حلَّ وطؤُها بمُجرَّد الانقطاع، ولا يَتوقَّف على الغُسل)، ولا على مُضِيِّ وقتٍ يسَعُ الغُسلَ والتحريمة، وفي المُسلِمة لا بد من أحدهما؛ (لأنها)، أي: الكتابية، (ليست من أهله)، أي: الغُسلِ حتى تنتظِرَ إليه، (وإن)، وصلية، (صحَّ الغُسلُ) منها لعدم اشتراط النية، فلم يلزَمْ من حلِّ وطئِها بلا انتظارٍ إلى غُسلها عدمُ صحته لها.

[فرع: النصرانيُّ إن اغتسل ثم مسَّ المُصْحفَ لا بأسَ به]

(ولصحة طهارةِ الكافر قبل إسلامه)، قيل: الصوابُ حذفُ الواو، وهو تعليلٌ لصحة الغُسل منها. وفي بعض النُّسَخ: «وتصِحُّ»، بالمضارع، وهو ظاهرٌ. والحقُّ أنه عِلَّةٌ لقوله: (قال في «المُلتقَط»: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: أُعلِّمُ النصرانيَّ الفقهَ والقُرآن، لعله يهتدي)، أي: رجاءَ ذلك، (ولا يَمَسُّ)، أي: النصراني، (المُصْحَف)، أي: يُمنَع منه، (وإن اغتسل ثم مسَّ: فلا بأسَ به[1]، انتهى[2])، أي: لصحة طهارتِه قبل إسلامه.

---

(١) وجعل هذا في «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب الحيض (١/ ٢١٢) قولَ محمد، قال: «وعندهما (أي: أبي حنيفة وأبي يوسف): يمنع من مس المصحف مطلقًا».

(٢) «الملتقط»، كتاب الصلاة، مطلب: تعليم أبي حنيفة النصراني القرآن والفقه (ص ٦٠).

[فرع: لا تصِحُّ الكفَّارة من كافر]

(ولم تصِحَّ الكفَّارةُ من كافر)، وإن حنَث مسلمًا. وهو عطفٌ على قوله: «ولم تصِحَّ العباداتُ من كافر»، عطف خاصٍّ على عامٍّ؛ لأن الكفارة عبادةٌ، ومعنى العقوبة بها تابعٌ، ويستحيل منه العبادةُ لعدم كونه أهلا لها، ولا لحكمِها، وهو الثواب.

وإذا لم تصِحَّ الكفَّارةُ منه (فلا تنعقِد يمينُه)؛ لتخلُّف موجَبِه عنه، وهو وجوب البِرِّ إذا لم يحنَثْ تعظيمًا لله تعالى، وهو ليس من أهله، ووجوب الكفَّارة عند عدمه؛ قال تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ١٢].

فإن قيل: كيف نفَى عنهم وقد أثبته لهم في آية: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم﴾ [التوبة: ١٢]؟ وهل هذا إلا تناقُضٌ؟ دفَعه بقوله:

(وقولُه تعالى) في إثبات الأيمان لهم في آية: (﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ﴾)، أي: نقضوا، (﴿أَيۡمَٰنَهُم﴾)، فالمُثبَت في هذه غيرُ المَنفِيِّ في تلك؛ لأن المراد به: وإن نكثُوا أيمانَهم، أي: (الصُّورِيَّة)، والمراد بقوله: ﴿لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾، أي: الحقيقيَّة.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يعكِسْ، ويقول: آية ﴿إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾، بـ«لا»، إيفاءٌ لهم بأَيمانِهم، كما يقوله الشافعي، ويكون لهم أيمانٌ حقيقيَّةٌ مُنعقِدة؛ لأنه أُجيب بأن المانع من ذلك المعنى الفقهيُّ؛ لأن مَن كان أهْلًا لليمين يكون أهلا للكفَّارة لأنها حكمُه، والكافر ليس أهلا للكفارة، فلا تنعقِد يمينُه؛ لأن انتفاءَ اللازم يدُلُّ على انتفاء المَلزوم، تأمَّل.

[نيَّة الكافر لا تعتبر]

(وقد كتبنا في «الفوائد») في كتاب الصلاة منها (أن نيةَ الكافر لا تُعتبَر)، أي: في العبادات، وإن كان وقع في عبارتهم أنها لا تعتبر مطلقًا؛ لما أنهم صحَّحوا تيَمُّمَه بنيَّة

الإسلام عند أبي يوسف، حيث قالوا: «وعند[١] أبي يوسف أنه إذا نوى به الإسلام: صحَّ، ويُصلِّي به إذا أسلَم؛ لأن الإسلام رأسُ العبادات، وهو من أهله، فيصِحُّ، بخلاف ما إذا نوى الصلاة، فإنه لا يجوز تيَمُّمُه؛ لأنه ليس من أهلها»، «زيلعي»[٢].

فعُلم منه أن عدمَ صحةِ نيَّة الكافر بسبب عدم الأهلية، ولا شك أنه أهلٌ لغير العبادة، فلا ينبغي نفيُ النية مُطلقًا، ولا الاستثناءُ[٣] بقوله[٤]:

(إلا في مسألة في «البزَّازية» و«الخلاصة»، وهي: صبيٌّ ونصرانيٌّ خرَجا إلى مَسِيرة ثلاثة أيام، فبلَغ الصبيُّ في بعض الطريق، وأسلَم الكافرُ فيه: قصَر الكافرُ الصلاةَ) فيما بقي من أيَّامه وإن نقَص من نصاب السفر؛ لاعتبار قصدِه في أن يكون مسافرًا ابتداءً، [و][٥] **(لا)** يقصُر **(الصبيُّ في المُختار)**، واختار الإمام الفضليُّ أنَّهما يُتِمَّان، وقيل: يقصُران، **(انتهى)** كلامُ «البزازية»[٦] و«الخلاصة»[٧].

على أنَّا لو سلَّمنا أن الكافر ليس بأهلٍ للنية مطلقًا، فكذلك لا حاجةَ للاستثناء؛ لأن الموجود من الكافر في هذه الصورة القصدُ، وهو غيرُ النية؛ إذ هي أخصُّ منه؛ لأنها قصدُ الطاعة والتقرُّبِ إلى الله في إيجاد الفعل، فلا يلزم من عدم تحقُّق النية منه عدمُ تحقُّقِ القصد، أُجيب بأن كونَ السفر ليس بعبادةٍ وضعًا مُسلَّمٌ، لكن معنى قول

---

(١) في «التبيين»: (وعن).

(٢) «تبيين الحقائق»، كتاب الطهارة، باب التيمم (١/ ٤٠).

(٣) كذا في (خ). وفي النسخ الأخرى: (للاستثناء).

(٤) في (خ): (مطلقًا).

(٥) زيادة مقدرة لاستقامة العبارة، وليست في النسخ.

(٦) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، آخر الفصل الثاني والعشرون في السفر (٤/ ٧٢).

(٧) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني والعشرون في صلاة المسافر (١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠).

المُصنِّف: «إن نية الكافر لا تُعتبَر إلا في السفر»، أنَّها مُعتبرةٌ في حقِّ قصر الصلاة بعد إسلامه، فيصِحَّ الاستثناء، وأيضًا قولُه في الشِّقِّ الثاني: «إن النيةَ غيرُ القصد»، مُسلَّم، لكنَّه منقوضٌ بقصدِ المؤمن السفرَ؛ فإنَّ قَصْدَه مُجرَّدُ السفر، لا قصدُ التقرُّب، فلا يصدُق عليه النية شرعًا، تأمَّل.

[الشرطُ الثاني من شروط صحَّةِ النية: التمييز]

الشرط (الثاني) من الشروط المذكورة للنية: (التمييز، فلا تصِحُّ عبادةُ غير مُميِّز)، صَبيًّا أو مجنونًا؛ لعدم صحة نيتِه.

[فرع: عَمْد الصبيِّ والمجنون خطأٌ]

(ومن فروعه)، أي: كون التمييز شرطًا في النية، (عَمْدُ الصبيِّ والمجنون خطأٌ)، فيَترتَّبُ على جنايتهما ما يترتَّب على جناية المُكلَّف خطأً، (ولكنَّه)، أي: كونَ عمدِ الصبيِّ خطأً، (أعمُّ من كونه مُميِّزًا أو لا).

فيه: إذا كان من فروعه، كيف يكون أعمَّ؟ إلا أن يكون تفريعًا في الجملة، كما يُشير إليه الاستدراك:

[فرع: ينتقض وضوءُ السَّكْران وتبطُل صلاتُه بالسُّكْر]

(ويَنتقِضُ وضوءُ السَّكْران لعدم تميُّزِه)، يعني: إنْ سكِر المُتوضِّئُ حتى وصَل إلى حالةٍ بأن يكون زال عقلُه بحيث لا يُميِّز بين الأشياء، ولا يَعرِف الأرضَ من السماء، فالناقضُ استِتارُ العقل المُستلزِمُ غالبًا لحُصول الحدَث، لا أن نفسَ عدمِ التمييز هو الناقض. وهذا منه رحمه الله بيانٌ إلى أن عدم التمييز له تأثيرٌ في نَقْض الوضوء وبُطلان الصلاة، بقَطْع النظر عن لزوم النية وعدمِها، وإلا فالنية ليست بلازمةٍ في الوضوء.

(وتبطُل صلاتُه بالسُّكْر) لانتقاضِ وضوئِه، حتى لو شرِب قبل الصلاة، فسكِر بعد دخوله فيها: بطلت، فلا يجوز له أن يَتوضَّأَ ويَبْنِيَ على صلاته، (كما في «شرح منظومة ابن وهبان»[1]).

[الشرط الثالث من شروط صحة النية: العلمُ بالمَنْوِيِّ]

الشرط (الثالث) من الشروط المذكورة: (العلمُ بالمَنْوِيِّ)، أي: بفرضيَّتِه[2]. وأما العلمُ بنَفَليَّته فلا يُشترط، كما تقدم، حتى يصِحَّ النفلُ بمُطلَق النية وبنيَّة مُباينة. ويدلُّ عليه قوله:

(فمَن جهِل فرضيَّةَ الصلاة لم تصِحَّ منه، كما قدمناه) نقلًا (عن «القنية»، إلا في إحرام الحجِّ، فإنهم صحَّحوا الإحرامَ المُبْهَم؛ فإن عليًّا رضي الله عنه أحرَم بما أحرَم به النبيُّ ﷺ، وصحَّحه)، أي: أجازه النبيُّ ﷺ، فدلَّ على أنه لا يُشتَرط فيه تعيينُ المَنْوي.

وفيه بحثٌ؛ لأن قوله: «فمن جهِل... إلخ»، يدل على أن المراد بالعلم المنويِّ العلمُ بصفةِ الفرضية، ودليلُ الاستثناء لا يستلزِمُه[3]؛ لأن صحة الإحرام المُبهَم لا تستلزم الجهلَ بفرضية الحج؛ إذ المرادُ بإبْهام الإحرام عدمُ تعيين كونه قِرانًا أو تمتُّعًا أو إفرادًا، كما صرَّحوا به في المناسك.

---

(١) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الطهارة (١/ ٧).

(٢) في هامش (خ): (قوله: أي: بفرضيته. أشار به إلى أن الواجب لا يلزم تعيينه، أي: أنه واجب، فلو نوى الوتر، ولم يعين وجوبه، ولم ينوه: صحت صلاته، كما مر، انتهى).

(٣) في هامش (خ): (قوله: لا يستلزمه. مقصود المصنف أن الجهل بالفرضية يلزم منه عدم العلم بالمنوي، بأن لم يعينه، فالاستثناء باعتبار اللازم. تأمل جدًّا؛ فإنه في غاية الدقة، انتهى، أي: فكلام هذا الشارح مدفوع، انتهى).

وصرَّح به في «فتح القدير»، قال: «وإذا أبهم الإحرامَ، بأن لم يُعيِّنْ ما أحرم به: جاز، وعليه التعيينُ قبل أن يشرَع في أفعال الحج. فإن لم يُعيِّنْ حتى طاف شَوْطًا واحدًا: كان إحرامُه للعمرة. ولو أحرم بهما، ثم أحرم ثانيًا بحجَّة: فالأُولى للعمرة، أو بعُمرة: فالأُولى للحَجَّة. فإن لم يَنْو بالثاني أيضًا شيئًا: كان قارِنًا. وإن عيَّن شيئًا منها ونسِيه: فعليه حجَّةٌ وعمرةٌ احتياطًا؛ ليخرُج عن العهدة بيقين، ولا يكون قارِنًا»[1]، انتهى.

«وجعلوا دليلَ المسألة تقريرَه ﷺ فِعْلَ عليٍّ رضي الله عنه، ومن المعلوم علمُ عليٍّ رضي الله عنه بفرضية الحج، وظنُّه أن النبيَّ ﷺ أحرم بحجٍّ نفلٍ بعد افتراضِه عليه في غاية البعد»[2]، انتهى.

ولكن في «المعراج»: «الإحرامُ المُبهَم يصلُح وسيلةً؛ لأنه شرطٌ يُراعَى وجودُه، لا وجودُه بصفة التعيين، كالوضوء تجوز به الصلاةُ وإن لم يقَعْ لها، فاكتُفِي فيه بالمُبْهَم، فإذا التحَق به التعيينُ: أمكن إلحاقُه بابتداء وجودِه، فيصِحُّ، كما لو أحرم لا يَنْوي حجَّةً ولا عمرةً»، انتهى.

على أن الحَصْر في الحج ممنوعٌ؛ فإن مَن جهِل فرضيةَ الصلاة، ونوى صلاةَ الإمام: فإنها تُجزِئُه، كما تقدم. وكذا من لم يعلم ما يُصلِّيه إمامُه، هل هو عصرٌ أو ظُهر، فنوى صلاةَ إمامه: جاز عند البعض، كما في «الحاوي». وكذا من نوى صلاةَ الإمام في الجنازة، ولم يعلَم المَيِّتَ: فإنها تجزئُه، كما تقدم.

(فإن عيَّن) في تلك الصورة: **(صحَّ)** عما عيَّنه **(إن كان قبل الشروع في الحج.**

وإن شرع في الأفعال: تعيَّنت عُمرةً)، كما تقدم تفصيله عن «الفتح».

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الحج، باب الإحرام (٢/ ٤٣٨).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٧٨).

[الشرط الرابع: أن لا يأتيَ بمُنافٍ بين النية والشُّروع في المَنْوي]

الشرط (الرابع) من تلك الشروط: (أن لا يأتيَ بمُنافٍ) للمَنْوِيِّ (بين النية و) الشروع في (المَنْوي).

[فرع: النية المتقدمة على التحريمة جائزةٌ بشرطِ عدم المُنافي بعدها]

(قالوا: النية المُتقدِّمة على التحريمة جائزةٌ بشرطِ أن لا يأتيَ بعدها بمُنافٍ ليس منها)، أي: النية بمعنى المنوي، يعني ما يدل على الإعراض عنه، كالأَكْل والشُّرب، بخلاف الوضوء والمَشْيِ إلى الصلاة، كما تقدم.

[فرع: تبطُل العبادةُ بالارتداد في أثنائها]

(وعلى هذا) المذكور من بُطلان الشيء بتخلُّلِ ما ينافيه، (تبطُل العبادةُ بالارتداد في أثنائها؛ لأن الارتدادَ يُنافيها).

[فرع: تبطُل الصُّحْبة بالرِّدَّة إذا مات عليها]

(وكذا تبطُل صُحبةُ النبي ﷺ بالرِّدَّة إذا مات عليها)، أي: الردة، (فإن أسلَم بعدها، فإن كان الإسلامُ في حياته ﷺ: فلا مانع من عَوْدِها، وإلا ففي عَوْدِها نظرٌ، كما ذكره) الحافظُ الكبير عبد الرحيم بن الحسين (العراقي) في «شرح منظومته» في أصول الحديث.

قال فيه: «واختُلف في حدِّ الصحابي على أقوال، أحدُها: وهو المشهور، أنه من رأى النبيَّ ﷺ في حال إسلامه، ومرادُهم به: مع زوالِ المانع من الرُّؤية، كالعَمى، وإلا فمن صحِبه ولم يرَه لمانعٍ بنظَره، كابنِ أُمِّ مَكتوم، معدودٌ من الصحابة بلا خلاف.

والعبارةُ السالمة أن يقال: الصحابيُّ من لقِي النبيَّ ﷺ مُسلِمًا و[1]مات على الإسلام؛ ليخرُج من أسلم ومات كافرًا، كابن خطل. وفي دخول مَن لقِيه مُسلِمًا، ثم ارتدَّ، ثم أسلم بعد وفاته ﷺ، وفي عدِّه من الصحابة نظرٌ؛ فإن الرِّدَّة مُحبِطةٌ للعمل عند أبي حنيفة، ونصَّ عليها الشافعيُّ في «الأُمِّ»، وإن كان الرافعيُّ قد حكى عنه فيها أنها تُحبِط بشرط اتصالِها بالموت. وحينئذ، فالظاهر أنها مُحبِطةٌ للصُّحبة المُتقدِّمة، كقُرَّة بن هُبَيرة[2].

أما من رجع إلى الإسلام في حياته عليه الصلاة والسلام، كعبد الله بن أبي سَرْح، فلا مانع من دخوله في الصحبة بدخوله الثاني في الإسلام»[3]، انتهى المقصودُ منه.

لكن في «التحفة»[4] لابن حجر: «إن من أسلَم بعدها، ومات مُسلِمًا: فاسمُ الصُّحْبة باقٍ، سواء أسلم في حياته ﷺ [أو بعده، وسواء][5] لقِيه ثانيًا أو لا»[6].

[نيةُ القطع مُنافٍ للإيمان، لا الصلاة والصوم]

(ومن المُنافي) للمَنوِي (نيَّةُ القَطْع)، أي: قطعه. وفيه تفصيلٌ أشار إليه بقوله:

(فإذا نوى قَطْعَ الإيمان ولو بعد حين، صار مُرتدًّا للحال)؛ لأنه ترك التصديق، فيَتِمُّ بمُجرَّد النية.

(ولـو نوى قَطْعَ الصلاة: لم تبطُل ما لم يأتِ بمُنافٍ، وكذا سائرُ العبادات)

---

(١) كذا في النسخ. وفي «التبصرة»: (ثم).

(٢) كذا في «التبصرة»، وهو الصحيح. وفي النسخ: (كعشرة بن جبيرة).

(٣) «التبصرة والتذكرة» للعراقي (٢/ ١١٩ ـ ١٢٠).

(٤) كذا في النسخ. والعبارة في «نزهة النظر».

(٥) مستدرك من «نزهة النظر» لاستقامة العبارة.

(٦) «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر» لابن حجر (ص ١١٢).

المُمكِن فيها تخلُّلُ نيةِ القطع، كالصوم والحج وغيرهما، (إلا إذا كبَّر في الصلاة يَنْوي الدُّخولَ في صلاة أُخرى، فالتكبير هو القاطعُ للأُولى، لا مُجرَّد النية).

(وأما الصومُ الفرض)، كأداء رمضان، (إذا شرَع فيه بعد الفجر، ثم نوى قطعَه بالانتقال إلى صومِ نفلٍ: فإنه لا يبطل).

[الفرقُ بين الصلاة والصوم في صحة الانتقال بعد الشروع]

فمن جهة عدم البُطلان بمُجرَّد نيةِ القطع لا فرقَ بين الصوم والصلاة، ومن جهة صحة الانتقال في الصلاة بالتكبير بنِيَّة القطع، وعدم صحتِه في الصوم بعد الشروع أصلا لا بد من بيان الفرق بينهما، فقال:

(والفرقُ بينهما: أن الفرض والنفل في الصلاة جِنْسان مُختلفان)، ولذا لا يصِحُّ أداءُ أحدِهما بنِيَّة الآخَر، (ولا رُجْحانَ لأحدِهما على الآخَر في التحريمة، وهما) أي: الفرض والنفل، (في الصوم والزكاة جنسٌ واحد، كذا في «المحيط»)، ولكونِهما في الصوم جنسا واحدًا صحَّ أداءُ رمضانَ بنِيَّة النفل، فإذا نوى النفلَ بعدما شرع في رمضان: لا يصِحُّ شروعُه في النفل، ولغَتْ نيتُه.

والمرادُ باتحاد الجنس في الزكاة: جوازُ مُجرَّد نيةِ النفل في أداء الزكاة، بمعنى أنه لو نوى النفلَ بعدما نوى الفرضَ عند الأداء: لغَتْ نيتُه الثانية، وإلا فقد تقدَّم في المبحث الرابع أنه لا بد في الزكاة من نية الفرضية؛ لأن الصدقة مُتنوِّعةٌ، تأمَّل.

وما ذكره من هذا الفرق ـ مع كونه غيرَ واضحِ الدلالة على المقصود ـ يقتضي صحةَ الانتقال في الجنسَين في الصوم، كما إذا نوى ليلةَ النذر المُعيَّنِ قضاءَ رمضان، وبعد الفجر نوى الانتقال إلى المنذور، مع أن الظاهر عدمُ الصحة مطلقًا للزوم الصوم في بعض اليوم؛ لأن ما مضى يُعَدُّ من الصوم الأول، وفيما ذكرناه ما يدفع ذلك.

ومنه ما نقله البيري عن «التجنيس» و«الولوالجية»: «رجلٌ صلَّى ثلاثَ ركعات، ثم أقام المؤذِّنُ، فأرادَ أن يُصلِّي مع الإمام: فالحيلةُ أن يُؤدِّيَ الرابعةَ نفلا قاعدًا، حتى تنقلِبَ صلاتُه نفلا عند الشيخَين، ويُصلِّي مع الإمام»[1]، انتهى.

[فروعٌ في النية المُؤثِّرة في الأفعال وغيرِ المُؤثِّرة]

(وفي «خزانة الأكمل»: إذا افتتح الصلاةَ بنِيَّة الفرض، ثم غيَّر نيتَه في الصلاة وجعَلها تطوُّعًا: صارَتْ تطوُّعًا[2])، يعني: إن كبَّر ناوِيًا إياه، كما تقدَّم غيرَ مرَّة. والمقصودُ من هذا النقل قولُه:

(ولو نوى الأكلَ أو الجِماعَ في الصوم)، ولم يفعَلْهما: (لا يَضُرُّه) ذلك القصدُ لعدم تأثيره في الأفعال.

(وكذا لو نوى فعلَ مُنافٍ في الصلاة: لا يَضُرُّه) ما لم يفعل.

(ولو نوى الصومَ من الليل، ثم قطعَ النيةَ قبل الفجر: سقَط حكمُها)، أي: النية، حتى لو أصبح فأفطَر: لا شيءَ عليه. ولو مضى عليه اليومُ، ولم يأكُل: لا يُعَدُّ صائمًا، وكذا لو نوى صومًا آخَر بعده: صحَّ ذلك الصوم.

(بخلاف ما إذا رجَع عن الصوم بعد ما أمسَك بعد الفجر: فإنه)، أي: الرجوع، (لا يُبطِل) الصوم؛ لأن نيةَ القطع بعد الشُّروع لا تُؤثِّر، (كالأكل بعد النيةِ من الليل لا يُبطِلُها)؛ لأن الأكل ليس من مُنافي النيةِ فيه.

(ولو نوى قطعَ السفر بالإقامة حقيقةً: صار مُقيمًا)، وقيَّدنا به؛ لأنه «لو نوى

---

(١) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٤١).

(٢) انظر: «خزانة الأكمل»، كتاب الصلاة، من فتاوى صاعد (١/ ٢٣٤).

الإقامة ليُتِمَّ صلاةَ المُقيمين: لا يصير مُقيمًا، ولا يتحوَّل فرضُه»، «خانية»[١].

[مطلب: يبطُل السفرُ بخمسِ شرائط]

(ويبطُل سفرُه بخمسِ شرائط):

(الأوَّل: تركُ السَّير، حتى لو نوى الإقامةَ سائرًا: لم تصِحَّ إقامتُه).

(والثاني: صلاحيةُ المَوضع) الذي نوى الإقامةَ فيه (للإقامة)، وهي: «العِمران والبيوتُ المُتخِذةُ من الحجَر والمدَر والخشَب، لا الخيامُ والأَخْبية والوبَر»، «خانية»[٢]. (فلو نوى) الإقامةَ (في بحر، أو جَزيرة)، أو مَفازَةٍ، أو دارِ الحرب، ولم يدخُلْ بأَمَان: (لم تصِحَّ إقامتُه).

(والثالث: اتحادُ الموضع) الذي نوى الإقامةَ فيه. «فلو نوى بموضِعَين مُستقِلَّين، كمكَّة شرَّفها الله تعالى ومِنًى: لا يصير مُقيما، إلا إذا نوى أن يقيم بالليل في أحدهما، فيصير مُقيمًا بدُخوله فيه؛ لأن إقامةَ المَرْء تُضافُ إلى مَبيته. وأما إذا تبع أحدُهما الآخَر، كقريةٍ قريبة من المصر، بحيث تجب الجمعةُ على ساكِنها: فإنه يصير مقيمًا بدُخول أيِّهما كان؛ للاتحاد حكمًا. ولو دخل الحاجُّ إلى مكة يوم العشر، [وهو يريد أن يقيم بها سنَةً][٣]: لم تصِحَّ نيتُه؛ لأنه يخرُج إلى منًى وعرَفة، وبعد العَوْد تصِحُّ»، «شرح الملتقى»[٤].

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كاب الصلاة، باب صلاة المسافر (١/ ١٦٩).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر (١/ ١٦٥).

(٣) ما بين المعقوفتين مستدرك من «مجمع الأنهر». ولا يستقيم بدونه الكلام.

(٤) «مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر»، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤١). ذكر الناسخ لنسخة (ع) هذه المسألة في الهامش، وقال بعده: (هذا الفرع ينقل إلى تحت قوله: حتى لو نوى الإقامة سائرا: لم تصح إقامته).

(والرابع: المُدَّة)، أي: مدة الإقامة، وهي نصفُ شهر، فلو نوى أقلَّ من ذلك: لا تصح.

(والخامس: الاستقلالُ بالرأي، فلا تصِحُّ نيةُ التابع)، كالعبد مع المَوْلى، والمرأة مع زوجِها إذا أَوْفَاها مهرَها المُعجَّل، والجُنْديِّ مع الأمير الذي رِزْقُه منه، والأَجير مع مُستأجِره ورِزْقُه منه، والأسير مع مَن أَسَره، والتلميذ مع أستاذه، فنِيَّةُ هؤلاء نيةُ متبوعهم.

فلو نوى الإقامة، ولا يعلمون هؤلاء: اختلفوا في وقت لزومهم حكمَ الإقامة، فقيل: من وقت نية المتبوع، وقيل: من وقت علمِهم، كما في توجيه خطاب الشرع من أنه وقتُ التوجُّه أو وقتُ العلم، كما في عزل الوكيل. والأحوطُ الأوَّل، فيَقضُون ما صلَّوا قَصْرًا قبل علمِهم.

واختلفوا في العبد المُشتَرك بين مُقيمٍ ومسافر، قيل: يُتِمُّ، وقيل: يقصر، وقيل: إن كان بينهما مُهَايأَةٌ في الخدمة قصَر في نَوْبة المُسافِر وأتمَّ في نوبة المقيم[1].

وفي «الخانية»: «مُسلِمٌ أَسَره العَدُوُّ، إن كانت مَسِيرةُ العَدُوِّ مُدَّةَ سفرٍ يقصُر، وإلا فلا، وإن لم يعلَمْ يسألُه، فإن سألَه ولم يُخبِرْه: ينظُر، إن كان العَدُوُّ مُسافِرًا: يقصُر، وإلا فلا»[2]، انتهى.

(كذا في «معراج الدراية»).

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر (٢/ ٤٧).
(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر (١/ ١٧٠).

[فرع: إذا نوى المسافرُ الإقامةَ في صلاته تحوَّل فرضُه أربعًا]

(وإذا نوى المسافرُ الإقامةَ في أثناء صلاته)، مع تحقُّق الشرائط المذكورة (في الوقت)، أي: وقت تلك الصلاة، (تحوَّل فرضُه الرُّباعِيُّ) أربعًا.

وأما «إن شرَع في الوقت، فخرج الوقتُ قبل الإتمام، فنوى الإقامةَ فيها: فلا يَتحوَّل فرضُه أربعًا[1]»، «خلاصة»[2]؛ لتقرُّر الفرض في ذِمَّته ركعتَين بخروج الوقت.

(سواء نواها)، أي: الإقامة، (في أوَّلِها)، أي: الصلاة، (أو في وسطِها أو في آخِرها).

فلو نوى الإقامةَ بعد ما قعَد قَدْرَ التشهُّد، ولم يُسلِّم: تَتغيَّر. وكذا لو قام إلى الثالثة ساهِيًا، قعَد أو لا، فنواها قبل أن يسجُد؛ لأنه لم يخرُج عن المكتوبة قبل النية، إلا أنه يعيد القيامَ والركوعَ لأنهما نفلٌ، فلا يَنُوبان عن الفرض، فإن لم يَنْوِ حتى سجَد: لم يَتغيَّر؛ لأن النية وُجِدت بعد خروجه عنه، لكنَّه يُضيف إليه أُخرى ليكون التطوُّع بركعتَين فيما إذا كان قعد، وبأربعٍ إذا لم يكن قعد عندهما، ولا يضُمُّ عند محمدٍ لفساد أصلِ الصلاة عنده بفسادِ الفرضيَّة.

(وسواء كان) المسافرُ (مُنفرِدًا أو مُقتدِيًا).

«فلو اقتدى بعبده، فنوى السَّيِّدُ الإقامةَ خلفَ عبدِه: صحَّت نيتُه، ويصير هو والعبدُ مُقيمَين، حتى لو سلَّم العبدُ على رأس الركعتَين: فسَدت صلاتُهما؛ لأن العبرة لنِيَّة السيِّد. ولو كان العبدُ أمَّ مع السيِّد غيرَه من المسافرين، فنوى السيِّدُ

(١) أي: في حق تلك الصلاة.

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني والعشرون في صلاة المسافر (١/ ٢٠٠).

الإقامةَ: صحَّت نيتُه في حقِّ عبده، لا في حقِّ القوم في قول محمد، فيُقدِّم[١] العبدُ على رأس الركعتَين واحدًا من المسافِرين ليُسلِّم بهم، ثم يقوم هو والسيِّدُ فيُتِمُّ كلٌّ منهما أربعًا»، كذا في «الفتح»[٢].

[فرع: اللاحقُ لا يُتِمُّ الصلاةَ بنيَّة الإقامة بعد فراغ إمامِه]

(وأما اللاحِقُ)، إذا أدرك أوَّلَ الصلاة، والإمامُ مسافر، فأحدثَ، أو نام فانتبَه، ونوى الإقامةَ: (لا يُتِمُّ الصلاةَ بنيَّتِها)، أي: الإقامة، إن كانت النيةُ (بعد فراغ إمامِه)، وأما لو نوى قبل فراغ إمامِه: فحكمُه حكم المُدرِك، (لاستحكام فرضِه بفراغ إمامِه، كذا في «الخلاصة»[٣])؛ لأن اللاحق خلفَ الإمام حكمًا، فكما لا تَتغيَّر صلاةُ الإمام بعد الفراغ لا تتغيَّر صلاتُه أيضًا.

وإنما قيَّدنا بكون الإمام مسافرًا، أما لو كان إمامُه مُقيمًا، فيَتغيَّر فرضُه إلى الأربع بالتبَعيَّة، كما تتغيَّر نيةُ الإقامة لاتصال المُغيِّر بالسبب، وهو الوقت، وفرضُ المسافر قابلٌ للتغيير حالَ قيام الوقت، كنيَّة الإقامة فيه.

فقولُ من قال: «ينبغي اعتبارُ نيَّتِه إذا كان إمامُه مُقيمًا؛ لأن المسافر المُؤتَمَّ يُصلِّي الرُّباعيَّة أربعًا تبَعًا لإمامه، وتكون الركعتان له نافلةً، وباعتبار نيَّتِه يصير الفرضُ أربعًا، ولا محذورَ»: فاسدٌ من وجوه؛ الأول: قوله: «ينبغي... إلخ»؛ الثاني: قوله: «والركعتان نافلة»؛ الثالث: قوله: «وباعتبار نيته... إلخ»، كذا في «الحاشية الحمَويَّة»[٤].

---

(١) كذا في «الفتح». وفي النسخ: (فيقيم).

(٢) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر (٢/ ٤٧_٤٨).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني والعشرون في صلاة المسافر (١/ ٢٠٠).

(٤) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٨١).

[فرع: لو نوى بمالِ التجارة الخدمةَ، وبالعكس]

(ولو نوى بمالِ التجارة)، أي: بعبدٍ اشتراه للتجارة مثلا، (الخدمةَ: كان للخدمة بالنية) وحدَها؛ لأنها تركُ التجارة، فتَتِمُّ بمُجرَّدها.

(ولو نوى عكسَه)، أي: بمالِ الخدمةِ التجارةَ، (لم تُؤثِّرْ) النيةُ، أي: لا يكون لها ما لم يعمَل؛ لأنها فعلٌ، فلا يَتِمُّ بمُجرَّد النية، كما ذكرُه «الزيلعي»[1]، وتقدَّم مرارًا.

[فرع: هل يكفي في التضمين مجرَّدُ نية الخيانة في الوديعة؟]

(وأما نيةُ الخِيانة في الوديعة)، هل يكفي[2] في التضمين بمُجرَّد النية أو لا؟

(فلم أرَها صريحةً، لكن في «فتاوى الظهيرية» في) بحث (جناية الإحرام أن المُودَع إذا تعدَّى في الوديعة، ثم أزالَ التعدِّي)، كما إذا لبِس ثوبَ الوديعة ثم نزَعه ووضَعه في محلِّه، (و)لكن (مِن نيتِه أن يعودَ إليه: لا يزُول التعدِّي، انتهى).

لكن نقَل البيريُّ عن «النهاية» أنه «[إذا][3] أخَذ بعضَ الوديعة ليُنفِقَه في حاجته، ثم بدَا له، فردَّه إلى موضعه، ثم ضاعت الوديعةُ: فلا ضمان عليه؛ فإنَّ وَضْعَه حِفْظٌ، فلا يكون مُوجِبًا للضمان عليه، فبقِي مُجرَّدُ نية الإنفاق في حاجته، وبمُجرَّد النية لا يصير ضامِنًا، كما لو نوى غصبَ مالِ إنسان، واستدلَّ بحديث: «إن الله تجاوَز لأُمَّتي ما حدَّثت به أنفُسُها ما لم تعمَل»[4]»[5]، انتهى، فتأمَّل.

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الزكاة، شروط وجوبها (١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧).

(٢) كذا في النسخ. ولعل الأولى: (يُكتفى).

(٣) مستدرك من «عمدة ذوي البصائر».

(٤) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٤٣).

(٥) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون، برقم (٥٢٦٩).

وقد تقدم الكلام على هذه المسألة في آخر القاعدة الأولى.

قال شيخُنا: «ومفهوم قوله: «ومن نيته أن يعود»، أنه لو لم يَنْوِ العَودَ إليه يزول التعدِّي، فلا يضمن، وهو محمَلُ المنقول عن «النهاية»»، انتهى.

وهو غير صحيح؛ لأن صريح قوله: «فبقِي مُجرَّدُ النية في الإنفاق، وبمُجرَّدِها لا يصير ضامنا»، مُنافٍ للمنقول عن «الظهيرية» من أن النية وحدها تُؤثِّر في التعدِّي، فيضمن.

واعلم أن المُصنِّف أكثَرَ من المسائل لأدنى مناسبة، وإن لم يكُنْ لها كثيرُ مناسبةٍ لهذا المَحلِّ؛ تكثيرًا للفائدة.

[فرع: يقرب من نيةِ القطع نيةُ القلب]

(فرعٌ) لمباحث قطع النية: (ويقرُب من نية القطع نيةُ القلب)، والفرقُ بينهما أن المنظور في الأُولى هو مُجرَّد الإبطال، سواء كان معه انتقالٌ إلى أخرى أو لا، وفي الثانية الإبطالُ مع الانتقال، فهو بمنزلة الجُزْء من تلك.

(وهي)، أي: نية القلب في الصلاة، (نقلُ الصلاة)، أي: نية نقلها، (إلى) صلاة (أُخرى. وقدَّمنا) أوائل الكتاب (أنه لا يكون) النقل إلى الأُخرى (إلا بالشروع) في الثانية (بالتحريمة)، لا بمُجرَّد النية.

(ولا بد أن تكون الثانيةُ غيرَ الأُولى)، ولو من وجه، (كأنْ يشرَع في العصر بعد افتتاح الظُّهر، فيفسُد الظُّهر)، ويكون مُنتقِلا إلى العصر، لكن بشرط أن لا يكون صاحبَ ترتيب، وإلا فإلى النفل، كما في «الخلاصة»[1].

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن في النية (١/ ٨٠).

(لا) أن يشرَع (في الظُّهر بعد ركعة الظهر)، فإنه لا يصِحُّ الانتقالُ لعدم المُغايَرة، فيتِمُّ على ما صلَّى.

(وشرطُه)، أي: شرط عدم كونِ النية مُبطِلةً للأُولى في صورة عدم المغايرة، (أن لا يَتلفَّظ بالنية)، أو أن لا يرفَع يديه، كما تقدَّم عن صدر الشريعة. (فإن تلفَّظَ بها)، بأن قال: نويتُ أن أُصلِّيَ كذا، أو رفع يدَيه: (بطلت) الصلاةُ (الأُولى مطلقًا)، سواء كانت الثانيةُ مُغايِرةً أو لا.

(وقد ذكرنا تفاريعَها)، أي: نية القلب، (في مُفسِدات الصلاة من «شرح الكنز»). قال: «لو صلَّى ركعةً من الظهر، فكبَّر ينوي الاستئنافَ للظُّهر بعينها: لا يفسُد ما أدَّاه، فيُحتَسبُ بتلك الركعة، حتى لو لم يقعُدْ فيما تبقَّى القعدةَ الأخيرة باعتبارها: فسَدتْ الصلاةُ، فلغَت نيةُ الثانية.

وتفرَّع عليه ما ذكره الوَلْوَالجِيُّ: «لو صلَّى الظُّهر أربعًا، فلما سلَّم تذكَّر أنه ترَك سجدةً منها ساهيًا، ثم قام واستقبَل الصلاةَ وصلَّى أربعًا وسلَّمَ وذهب: فسَد ظُهرُه؛ لأن نيةَ دخولِه في الظُّهر ثانيًا وقَع لَغْوًا. فإذا صلَّى ركعةً: فقد خلَط المكتوبةَ بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة»، انتهى. ومعلومٌ أن هذا إذا لم يتلفَّظْ بلسانه، فإنه لو قال: نويتُ أن أُصلِّي... إلخ: فسدت الأُولى، وصار مُستأنِفًا للمَنْويِّ ثانيًا مطلقا؛ لأن الكلام مُفسِدٌ»، انتهى كلام «البحر»[1].

[فصلٌ: التردُّد في النية مُنافٍ لها]

(فصلٌ: ومن المُنافي) للنية (التردُّد وعدمُ الجَزْم في أصلها)، أي: النية، بخلاف التردُّد في وَصْفها.

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الطهارة (١/ ١٠ ـ ١١).

[فرع: التردد في نية التجارة ينافي وجوب الزكاة]

(وفي «المُلتقَط»: عن محمد فيمن اشترى خادِمًا للخدمة، وهو ينوي إذا أصابَ رِبْحًا باعَه)، وإذا لم يُصِبْ رِبْحًا لا يبيعُه، وكذا إذا جزَم ما لم يَتَّجِرْ فيه بالفعل، كما تقدَّم، فلا مفهومَ لهذا الشرط، (لا زكاة عليه[1])؛ للتردُّد في نية التجارة، وقد تقدم. وعَزْوُ هذا لمحمد يُشعِر بأنه قولُه وحدَه، مع أنه لا خلاف بينهم في هذه المسألة، إلا أن يقال: إنه عَزْوُ تخريج، لا عَزْوُ خلافٍ، أي: «إنه المُخرِّجُ له»، «شيخُنا»[2].

[فرع: التردُّد في صوم يوم الشكِّ]

(قالوا: لو نوى يومَ الشكِّ أنه إن كان) اليومُ (من شعبان فليس بصائم، وإن كان من رمضانَ كان صائما: لم تصِحَّ نيتُه) ولا صومُه بتلك النية المُتردِّدة بين الصوم وعدمِه.

لكن في «القهستاني»: «عن محمد: ينبغي أن يعزِم إن كان من رمضان فهو صائمٌ، وإلا فلا، وهو مذهبُ أصحابنا أجمع»[3]، انتهى. ونقله في «البحر»[4] عن «الظهيرية»، فتأمَّل.

ولا بد من حَمْل عبارتِهما على أنه إن كان من رمضان فهو صائمٌ، أي: عن رمضان، وإلا فلا يكون صائمًا عن رمضان، وإلا فالمُصرَّح به بخلافه.

(ولو ردَّد في الوصف، بأن نوى) يوم الشكِّ: (إن كان من شعبان فنَفْلٌ)، أي:

---

(١) «الملتقط»، كتاب الزكاة، مطلب: النية في أداء الزكاة (ص ٧٣).

(٢) انظر: «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٧٨/ أ).

(٣) «جامع الرموز»، كتاب الصوم (١/ ٣٥٣).

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الصوم، بما يثبت شهر رمضان (٢/ ٢٨٥).

فهو صائم نفلا، (وإلا) يكُنْ من شعبان فهو صائمٌ (عن رمضان: صحَّت نيتُه)؛ لأنه قاطِعٌ بالصوم، مُتردِّدٌ في الفرضية والنفلية، فيصِحُّ، ويكون كما نوى، إلا أنه يُكره، كما في «الدُّرَر»[١]، (كما بيَّنَّاه في) كتاب (الصوم) من «شرح الكنز»[٢].

[فرع: قضى فائتةً متردِّدا في أنَّها عليه أو لا]

ثم فرَّع على كون التردُّد في الأصل مُنافِيًا للنية بقوله: (فينبغي أنه لو كان عليه فائتةٌ، فشكَّ أنه قضاها أو لا، فقضَاها) بناءً على الشكِّ، (ثم تبيَّن أنها كانت عليه: لا تُجزِئُه) تلك الصلاةُ؛ (للشكِّ وعدمِ الجَزْم بتعيُّنِها).

قيل: هذا إذا نوى الفائتةَ: إن كانت عليه وإلا فهي فرضُ الوقت مثلا، وأما إذا نوى الفائتةَ بنِيَّة جازمةٍ، غيرَ أنه شاكٌّ في أنه قضاها أو لا في نفس الأمر، كما هو المُتبادِر من قوله: «فقضاها»، فينبغي أن تُجزِئَه؛ لأن الشكَّ في القضاء وعدمه، وهو خارجٌ عن النية[٣]، فتأمَّل.

ودفعُه ظاهرٌ، فإن الشكَّ في الأصل كالشكِّ في القضاء، كما يدل عليه السياق. فأين الجزمُ بنِيَّة القضاءِ والشكِّ في نفس الأمر؟ والتبادُرُ غيرُ مُسلَّم، بل المُتبادِر عكسُه، والابتغاءُ غيرُ مُسلَّم، تأمَّل[٤].

---

(١) انظر: «درر الحكام»، كتاب الصوم، صوم يوم الشك (١/ ١٩٩).

(٢) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصوم، بما يثبت شهر رمضان (٢/ ٢٨٥).

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٨٢).

(٤) قال النابلسي في «كشف الخطائر» (ل/ ٢٧٥/أ) بعد أن نقل اعتراض الحموي: «قوله متناقض؛ لأن قوله: «إذا نوى الفائتة نية جازمة، ولم يردد فيها، غير أنه شاك»، كيف تتصور النية الجازمة مع الشك؟! والصلاة الفائتة صلاة واحدة، جزم بها ولم يتردد، وشك فيها! هذا أمر غير مستقيم؛ قال في «التجنيس والمزيد»: رجل فائتة صلاة من يوم واحد، ولا يدري أي صلاة هي: يعيد صلاة يوم =

[فرع: شكَّ في دخول وقت العبادة، فأتى بها فيه]

(ولو شكَّ في دخول وقت العبادة فأتى بها، فبانَ أنه فعَلها في الوقت: لم تُجزِه).

نعدمُ الإجزاء إذا بانَ أنه خارجُ الوقت، أو لم يظهَرْ واحدٌ منهما بالأَولى، لكن على إطلاقه يشمَل ما إذا صام يومَ الشكِّ بنيَّة رمضان، فبانَ أنه من رمضان، مع أنه يُجزِئُه وإن كان مكروهًا.

ثم إن تخريج هذا على قوله: «أخذًا من قولهم، كما في «فتح القدير»: لو صلَّى الفرضَ، وعنده أن الوقت لم يدخُل، فظهَر أنه قد دخل: لا تُجزِئُه[1]، انتهى): لا يصِحُّ؛ لأنه في هذا جازمٌ بعدم دخولِ الوقت، لا شاكٌّ، بخلاف الأوَّل، فلا يصِحُّ قياسُه عليه لعدم الجامع بينهما، نعم[2]؛ وإن كان كلٌّ من اعتقادِ عدم الدخول والشكِّ فيه مُستلزِمًا لعدم الجزمِ بدخول الوقت، لكن بينهما فرقٌ من جهة أن عدمَ الدخول مقطوعٌ به في الثاني، وفي الأوَّل لا، فلا يُجترأُ على اتحاد الحكم بينهما، مع أنه ذكَر في «البدائع»: «لو صلَّى مع الشكِّ إلى أيِّ جهةٍ، ثم تبيَّن أنه أصابَ بعد الفراغ: فلا إعادةَ عليه؛ لأنه إذا شكَّ وبنَى صلاتَه عليه: احتمل واحتمل[3]،

= وليلة كانت واجبة بيقين، فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك. رجل شك في صلاة أنه صلاها أم لا، فإن كان في الوقت فعليه أن يعيد؛ لأن سبب الوجوب قائم، وإنما يعمل هذا السبب بشرط الأداء قبله، وفيه شك، وإن خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه؛ لأن سبب الوجوب قد فات، وإنما يجب القضاء بشرط عدم الأداء قبله، وفيه شك، انتهى. ومسألة المصنف تيقُّنُ عدم الأداء، فوجب عليه القضاء ثانيًا؛ لأن القضاء الأول مشكوك فيه، كما لا يخفى».

(١) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب شروط الصلاة التي تتقدمها (١/ ٢٧١).

(٢) قوله: (نعم)، ليس في (م).

(٣) أي: احتمل أن تكون الجهة التي صلى إليه قبلة، واحتمل أن لا تكون.

فإن ظهر صوابُه: بطل الحكمُ بالاستصحاب وثبَت الجواز من الأصل»[1].

وأيضًا، صرَّحوا «باستحباب تأخير الصلاة وقتَ الغَيم؛ لأن في التأخير تردُّدًا بين القضاء والأداء، وفي التعجيل بين الصحة والفساد، فكان التأخيرُ أَولى»، كما في «الزيلعي»[2].

ولا يخفَى أن التردُّد بين الصحة والفساد للتردُّد في دخول الوقت وعدمه، فيُفيد أن عدمَ التأخير صحيحٌ، وإن كان فيه تردُّدٌ في الدخول وعدمه. فلو كان كما قال المصنف: لوجب التأخير.

وأما عدمُ الإجزاء في جميع العبادات عند اعتقاد عدم دخولِ الوقت، فيعكِر عليه ما في «الخانية»: «لو ضحَّى يومَ عرفة بعد الزوال، ثم ظهر أنه كان يوم النحر: ذكر الزعفرانِيُّ أنه يجوز، وكذا لو ذبَح قبل صلاة العيد من يوم النحر، ثم ظهر أن ذلك اليوم كان هو اليوم الثاني من أيام النحر: جاز»[3]، انتهى.

وبعضُهم حاوَل دَفْعَ ما أُورِد عليه، فقال: ليس مرادُ المُصنِّف إثباتَ عدم الإجزاء في مسألة الشكِّ في دخول الوقت بالقياس على ما في «فتح القدير»، حتى يَرِدَ عليه أنه لا جامِعَ بينهما، بل مرادُه أنه لم يُجزه بناءً على ما تقدم في مسألة يومِ الشكِّ أن التردُّد في الأصل يُنافي النية، لا في الوصف، والشكُّ في دخول الوقت من قَبيل التردُّد في الأصل عندهم، فلا يجوز. ويدل عليه قوله السابق: «وينبغي على هذا إنه إن كان... إلخ».

---

(١) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الصلاة، فصل في شرائط أركان الصلاة (١/ ١١٩).

(٢) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، مواقيت الصلاة (١/ ٨٥).

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأضحية (٣/ ٣٤٥).

فعلى هذا، يكون مرادُه بقوله: «أخذًا من قولهم»، الأخذَ من قولهم السابق، لا مما ذُكر في «فتح القدير»، والمذكورُ فيه تنويرٌ لما ذكره في مسألة الشكِّ في دخول الوقت؛ لاشتراكِهما في مُجرَّد عدم الجواز مع الاختلاف في وجهه، بخلاف مسألة «البدائع»؛ لأن استقبال القبلة شرط، والشرط يُعتبَر حصولُه، لا تحصيلُه، فإذا تبيَّن بعد الفراغ أنه أصابَ: لا تلزَمه الإعادةُ لوجود الشرط، بخلاف الوقت، فإنه سببٌ، يُعتبَر تحصيلُه؛ ولأن الشكَّ في الشروط من قَبيل الوصف، بخلاف الشكِّ في السبب، فإنه من قَبيل الشكِّ في الأصل.

والمرادُ بمسألة «البدائع» أن من اشتَبه عليه القبلةُ، وصلَّى بلا تحرٍّ: فسدت صلاتُه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، ثم إن علِم بعد الفراغ أنه أصابَ القبلة تجزئُه، ولا تلزَمه الإعادة؛ لانقِلابِه صحيحًا، وعلَّلُوه بأن ما افتُرض لغيره يُشترَط حصولُه، لا تحصيلُه، كالسَّعْي إلى الجمعة. وقال أبو يوسف: تجزئُه إذا علِم أنه أصاب، سواء علِم في الصلاة أو بعدها، بخلاف ما إذا تحرَّى إلى جهةٍ، وترَك تلك الجهة، وصلَّى إلى أُخرى: لا تُجزِئُه أصلا وإن علِم أنه أصاب، وعلَّلُوه بأن القبلة في حقِّه جهةُ التحرِّي، وقد ترَكها، فلا تجزئه، حتى قال في «الخلاصة»: «يُخشَى عليه الكفرُ»[1] في هذه الصورة.

[فرع: أدرك القوم في صلاة، ولا يدري أنها المكتوبة أو التروِيحة]

(وفي «خزانة الأكمل»: أدركَ) في ليلة رمضانَ (القومَ في صلاة، ولا يدري أنها المكتوبةُ أو الترويحةُ: يُكبِّر وينوي المكتوبةَ على أنها إن لم تكُنْ المكتوبةَ: بَقضِيها، يعني: العشاء)، يعني: يُؤدِّيها ثانيًا، (فإذا هو)، أي: الإمامُ أو الاقتداء، (في

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل الخامس في استقبال القبلة اشتباه القبلة والتحري فيها (١/ ٧١).

العشاء: صح عشاؤه)؛ لأن التردُّدَ في الوصف، لا في الأصل، (وإن) اتَّفق أن الإمام أو الاقتداءَ (كان في الترويحة تقع صلاتُه نفلا[١])، أي: لا عشاء ولا تراويحَ، أما الأوَّلُ؛ فلعدم اقتدائه به في العشاء، وأما الثاني؛ فلعدم صحة التراويح قبل العشاء.

قيل: لا يظهر فرقٌ بينه وبين ما إذا تذكَّر فائتةً، وشكَّ أنه قضَاها أو لا؛ لوجود التردُّد في أصل النية. وفيه نظر؛ لأنه لم يتردَّد في أصل النية في المسألتَين[٢]، تأمل.

[فرع: عَقْبُ النية بالمشيئة فيما يتعلق بالنِّيَّات]

(فرعٌ آخَر) لمباحث التردُّد في النية: (عَقْبُ النية بالمَشيئة)، أي: قال نويتُ صومَ غدٍ إن شاء الله، (قدَّمنا) في القاعدة الأُولى في نية الصوم (أنه)، أي: المَنْوي، (إن كان مما يتعلَّق بالنِّيَّات، كالصوم والصلاة: لم تبطُل) «استحسانًا؛ لأنها عملُ القلب، ولا يُراد بالاستثناء الإبطالُ، بل طلبُ التوفيق منه تعالى، قال المَرغِيناني: وهو الصحيح. وقال الحلواني: لا روايةَ في هذه المسألة، والقياس يقتضي الإبطالَ، فلا يصير صائمًا، كالطلاق والعتاق والبيع، كذا في «الكافي». قيل: يُشكل عليه الإيمان، فإنها تُبطِله المشيئةُ، مع أن الإيمان من أعمال القلب»[٣]، انتهى.

[مطلب: الاستثناءُ في الإيمان]

ومفادُه أن المشيئة في الإيمان للشكِّ، وليس كذلك.

قال ابنُ الهمام في «مُسامَرته»[٤]: «اختُلف في جواز إدخال الاستثناءِ الإيمانَ، فمنَعه الأكثرون، منهم أبو حنيفة وأصحابه، وأجازَه كثيرٌ، منهم

---

(١) «خزانة الأكمل»، كتاب الصلاة، من فتاوى البقالي الخوارزمي (١/ ٢٠٧).

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٨٣).

(٣) انظر: «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٧٩/ أ).

(٤) كذا في النسخ. واسم كتاب ابن الهمام «المسايرة»، و«المسامرة» شرحه لابن أبي شريف.

الشافعي وأصحابه. ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال[١] للشك في ثبوته[٢] للحال[٣]، وإلا لكان الإيمانُ مَنْفِيًّا[٤]، بل ثبوتُه في الحال مجزومٌ به، غير أن بقاءَه للوفاة، وهو المُسمَّى بإيمان المُوافَاة[٥]، غيرُ معلوم. ولما كان ذلك[٦] هو المعتبَرَ في النجاة كان [هو][٧] الملحوظ[٨] عند المُتكلِّم في رَبْطِه بالمشيئة، وهو[٩] أمرٌ مستقبل، فالاستثناء فيه اتباعٌ لقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىٍءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤]، إلا أنه لما كان ظاهرُ التركيب[١٠] الإخبارَ بقيام الإيمان به في الحال، وقِرانَ الاستثناءِ به: كان تركُه أبعدَ عن التُّهمة، فكان[١١] واجبًا. [وأما مَن عُلِم] قصدُه[١٢]، فرُبَّما تعتاد نفسُه التردُّدَ؛ لكثرة إشعارها[١٣] بتردُّدِها في ثبوت الإيمان واستمراره، وهذه مَفسَدةٌ؛ إذ قد

---

(١) أي: أنا مؤمن إن شاء الله.

(٢) أي: الإيمان.

(٣) أي: حال التكلم بالاستثناء.

(٤) لأن الشك في ثبوته في الحل كفر.

(٥) أي: الذي يوافي العبد عليه، أي: يأتي متصفا به آخر حياته وأول منازل آخرته.

(٦) أي: إيمان الموافاة.

(٧) زيادة من «المسايرة».

(٨) في (خ) و(م): (كالملحوظ).

(٩) أي: إيمان الموافاة.

(١٠) أي: في قول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله.

(١١) أي: ترك الاستثناء.

(١٢) أي: أنه يقصد إيمان الموافاة، وأنه إنما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة.

(١٣) أي: إشعار النفس بواسطة الاستثناء.

يَجُرُّ إلى وجوده آخِرَ الحياة الاعتيادُ[١] به[٢]، فيجب تركُه»[٣]، انتهى.

[فرع: عَقْب النية بالمشيئة فيما يتعلَّق بالأقوال]

(وإن كان مما يتعلَّق بالأقوال)، ولا يَتوقَّف على النية، (كالطلاق والعتاق: بطَل). لم يُصرِّح هنا بالحكم المذكور في الصلاة، ولا في الطلاق والعتاق[٤]، إلا أنه يمكن أن يُستفادَ من التعليل ثمَّة.

[تكميلٌ: النية شرطٌ في كلِّ العبادات باتفاق الأصحاب]

(تكميلٌ) لمباحث النية: (النية شرطٌ عندنا في كل العبادات) المقصودة (باتفاق الأصحاب). وقد تقدَّم الاختلافُ في الإحرام، هل هو ركنٌ أو شرط؟ مع أن النية جزءٌ منه، وكونُ الكلِّ ركنًا يوجب أن يكون جزؤُه كذلك. قال الحَمَويُّ: «لا مَخْلصَ إلا بالتزام أنه ليس بعبادة، ولا يلزم أن يكون شرطُ العبادة عبادةً، تأمَّل»[٥]، فإنَّ دعوى الظُّهور في الطرفَين يحتاج إلى تدبُّر.

(وإنما وقع الخلافُ بينهم في تكبيرة الإحرام)، فإنها شرطٌ عندهما، ركنٌ عند محمد.

---

(١) فاعل «يَجُرُّ».

(٢) أي: بذلك التردد.

(٣) «المسايرة» مع «المسامرة»، الخاتمة في بحث الإيمان، النظر الثالث في بعض أحكام الإيمان (ص ٦٩٥ ـ ٦٩٧).

(٤) في هامش (ع) و(خ): (وإنما يبطل في الطلاق والعتاق إذا كان متصلا مسموعا، وشرط المتصل أن لا يكون بينهما سكوت كثير بلا ضرورة، فلا يفصل الجشاء أو إمساك غيره فاه أو كان بلسانه ثقل فطال في تردده، والنداء ليس بفاصل، فلو قال: أنت طالق يا زانية إن شاء الله، لا يفصل، وإنما يثبت حكم الاستثناء في الخبر، لا في الأمر والنهي، فلو قال: اعتقوا عبدي أن شاء الله، لهم عتقه، انتهى).

(٥) «غمز العيون» (١/ ١٨٣ ـ ١٨٤).

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا شرع في الظُّهر قبل الزوال، فلما فرغ من التحريمة زالت الشمس، تجوز عندهما خلافًا له. ولا يُشترَط لها الطهارةُ عندهما، خلافًا له، فلو كبَّر مُحدِثًا، فغمَس في الماء، ثم رفع رأسَه فصلَّى: جاز، كما جاز بناءُ الفرض على تحريمةِ الفرض والنفل، وعكسُه، والقضاءِ على الأداء، كما في «القهستاني»[1] نقلا عن «النهاية».

(والمُعتمَد أنها شرطٌ، كالنيَّة. وقيل برُكنيَّتها).

[قاعدةٌ: تخصيصُ العامِّ بالنية مقبولٌ في الأيمان ديانةً، لا قضاء]

(قاعدة في الأَيمان)، وهي: (تخصيصُ العامِّ بالنية مقبولٌ في الأيمان ديانةً، لا قضاءً)، كأنْ يَنْوي بـ«ما أكلتُ طعامًا»، نوعًا من الطعام. فجوَّزه الأئمَّةُ الثلاثة، وعامَّة العلماء قضاءً أيضًا، ومنَعه علماؤُنا المتقدِّمون، وأجازه الخصَّاف، وقدَّمنا في ترجمته أنه قال شمسُ الأئمَّة الحلواني في حقِّه: «إنه رجلٌ كبيرٌ يجوز الاقتداءُ به».

فإذا رُفع الحكمُ إلى المفتي: أجاب بعدم الحِنْث في اليمين بهذه النية اتفاقًا، وإذا رُفِع إلى القاضي: حكَم بالحِنْث، ولا يُصدِّقه في نية التخصيص عندنا، والمرأة كالقاضي. كما «إذا استفتى بما إذا استقرضَ من رجل وأوفَاه، هل يبرأ؟ يُفتَي بالبراءة، ولكن إذا سمِعه القاضي: يقضِي بالمال إلا أن يُبَرْهِنَ على الإيفاء»، كذا في أيمان «البزازية»[2].

---

(١) انظر: «جامع الرموز»، كتاب الصلاة، بداية فصل في فرائض الصلاة (١/ ١٣٨).

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل الثاني والعشرون في الحرف والأفعال المتفرقة، نوع: لا يخدم فلانا (٤/ ٣٤٢).

[أجاز الخصَّافُ تخصيصَ العامِّ بالنية قضاءً أيضًا]

(وعند الخصَّاف: تصِحُّ قضاءً أيضًا، فلو قال: كلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي طالق، ثم قال: نويتُ من بلدةِ كذا، لم تصِحَّ قضاءً في ظاهر المذهب، خلافًا للخصَّاف. وكذا من غصَب درَاهِمَ إنسانٍ، فلما حلَّفه الخصمُ عامًّا)، بأن طلَب منه اليمين على أنه ما غصَب منه درهمًا، (نوَى) في حلفه (خاصًّا)، بأن نوى درهمًا نَيسابُوريًّا مثلا: فإنه لا يصح في ظاهر المذهب.

(وما قاله الخصَّاف مَخْلَصٌ لمن حلَّفه ظالمٌ. والفتوى على ظاهر المذهب. فمتى وقَع في أيدِي الظَّلَمة)، فحلَّفُوه عامًّا ونوى خاصًّا، (وأخَذ بقول الخصَّاف: لا بأسَ به، كذا في «الولوالجية»[1]).

وفيه ما تقدَّم أن الفتوى على قول الخصّاف إن كان المُحلِّفُ ظالمًا، وأن هذا إذا كان اليمينُ بالله، وأما بالطلاق والعتاق فعلى نية الحالفِ مُطلقًا.

[مسألة: لو قال: كلُّ مملوكٍ لي حُرٌّ، ونوى الخصوص]

(ولو قال: كلُّ مملوكٍ لي حُرٌّ، وقال: عنَيتُ به)، أي: بالعامِّ الذي هو المملوك، (الرِّجال دون النساء، دُيِّن)، أي: صُدِّق ديانةً، لا قضاءً؛ لأنه تخصيصُ العامِّ، وهو مقبولٌ فيها، (بخلاف ما لو قال: نويتُ به السُّودَ دون البِيض، أو بالعكس؛ لأنه لا يُصدَّق ديانةً أيضًا)، كما لا يُصدَّق قضاءً؛ لأنه تخصيصُ الوصف؛ إذ ليس هناك لفظٌ يدلُّ عليه، لا عامٌّ، ولا خاصٌّ، فلا تعمل فيه نيةُ التخصيص، وقد تقدَّم.

(كما) لا يُصدَّق أصلا (في قوله: نويتُ النساءَ دون الرجال. والفرقُ) بين إرادة الرجال وإرادة النساء، وكذا بين إرادة البِيض دون السود وبالعكس، (بيَّنَّاه في

---

(١) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطلاق، الفصل الثاني فيما يصح تعليقه (٢/ ٣٤).

«الشرح»)، أي: «شرح الكنز»، (في) باب (اليمين بالطلاق والعتاق[١])، وقد تقدم مرارًا بيانُهما.

[مطلب: تعميمُ الخاصِّ بالنية]

(وأما تعميمُ الخاصِّ بالنية، فلم أرَه).

إن أراد بالتعميم أن يُذكَر الخاصُّ، ويُرادَ مع معناه معنًى آخَرُ مجازيٌّ أو حقيقيٌّ، فلا شكَّ في عدم جوازه؛ للزوم الجمع بين معنيَي المُشترَك في الثاني، وبين الحقيقة والمجاز في الأول، وكلاهما ممنوعٌ إلا في النفي، فإنه يجوز تعميمُ المُشترَك فيه عند صاحب «الهداية» و«المبسوط»، واختاره المُصنِّف فيما سيجيء. فلو حلَف: لا يكلِّم مَواليه، وله مَوَالٍ عالُون ومَوالٍ أسفلُون: فأيَّهم كلَّم حنَث؛ لأن المُشترَك في النفي يَعُمُّ كلَّ واحد من أفراد مفاهيمِه.

وإن أراد أن يذكر الخاص، ونوى به معنًى مجازيًّا شاملا لمعناه الحقيقي، كلفظِ الصاع في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَبيعُوا الدِّينارَ بالدينارَين، ولا الدِّرهمَ بالدِّرهمَين، ولا الصَّاعَ بصاعَين»[٢]، فإنه موضوعٌ للمِكيال الخاصِّ، مُستعمَلٌ مجازًا فيما يُكال به، مُستغرِقٌ جميعَ أفرادِه، فيجري الرِّبا في ما ليس بمطعوم: فلا شكَّ في جوازه عندنا. فلو حلَف: لا يبيع الصاعَ بصاعَين، وأراد به ذلك: يُعتبَر في دفع الحِنْث وتحقُّق البِرِّ في الأيمان ديانةً.

---

(١) ذكر مسائل تخصيص العام بالنية في باب اليمين في الأكل والشرب واللبس من كتاب الأيمان، عند قوله: «إن لبست أو أكلت أو شربت، ونوى معينا: لم يصدق أصلا». انظر: «البحر الرائق» (٣/ ٣٥٤).

(٢) رواه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «مسنده»، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، برقم (٥٨٨٥).

نعم؛ في «الخلاصة» مسألةٌ نصّ فيها على تعميم الخاصّ بالنية، قال: «أيّةُ امرأةٍ أتزوَّجُها فهيَ طالق، فهذا على امرأةٍ واحدة، إلا أن ينويَ جميعَ النساء»[١]، انتهى. وإنما يقع على واحدة إلا أن ينوي الجميعَ؛ لأن «أيًّا» المُضافَ إلى نكِرة تعُمُّ بالوصف العامِّ، كما في «الجامع الكبير» للإمام محمد، وهنا لم تُوصَف بوصفٍ عامٍّ؛ لأن الفعل لم يُسنَد إلى «أيٍّ»، وإنما أُسنِد التزوُّج إلى المتكلِّم، وهو خاصٌّ، فكذا ما أُسند إليه من الفعل خاصٌّ.

نعم؛ لو أُسنِد الفعلُ إلى «أيٍّ» تكون عامَّةً بعُموم الفعل، كما لو قال: «أيّةُ امرأةٍ زوَّجَتْ نفسَها مني فهي طالقٌ، يَتناوَلُ جميعَ النساء، وكذا لو قال: أيّةُ نسائي كلَّمَتْكَ، فكلَّمْنَه جميعًا، طُلِّقْنَ»[٢].

قال في «التوضيح»: «وهذا الفرق مُشكِلٌ من جهة النحو؛ فإن في الأوَّل وصَفه بالتزوُّجِيَّة، وفي الثاني بالزَّوْجِيَّة»[٣]، انتهى. وحاصُله أنَّا لا نُسلِّم أنها في المثال الأوَّل غيرُ موصوفة بصفةٍ عامَّة.

وردَّه في «التلويح»[٤].

وفي «التحرير» لابن الهمام: «والتحقيق أن العموم في «أيٍّ» وعدمه بعُموم الوصف وعدمه، فإن أُسنِد إلى عامٍّ فعامٌّ، أو خاصٍّ فخاصٌّ. وما أُورد عليه من عدم

---

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الرابع في اليمين في النكاح، الجنس الأول في ألفاظ اليمين (٢/ ١٣٤).

(٢) انظر: «خلاصة الفتاوى» (٢/ ١٣٤).

(٣) انظر: «التوضيح مع التلويح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول في إفادته المعنى، التقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى، فصل في ألفاظ العام (١/ ١٠٨).

(٤) انظر: «التلويح على التوضيح» (١/ ١٠٨ ـ ١٠٩).

عتق واحدٍ من العبيد في «أيكم حمَل هذا العِدْل»، وهي حَمْلٌ واحد، فحمَلوها، فلعدم الشرط للعتق بحملِ واحدٍ لها بكمالها؛ فإن شرط العتق أن يحمَل الواحدُ بانفراده تمامَها، فعند حمل الجميع إياها لم يتحقَّق ذلك»[١].

ويُؤيِّد ما ذكرناه من مسألة تعميم الخاصِّ بالنية ما في حديث سُوَيد بن حنظلة، قال: خرَجنا ومعنا وائل بن حُجْر[٢]، فأخَذه أعداؤه، فتحرَّج القومُ أن يحلِفُوا، وحلَفتُ أنه أخي، فخلَّى عنه العَدُوُّ، فذكرتُ ذلك للنبي ﷺ، فقال: «صدقتَ؛ المُسلِمُ أخُو المُسلِم»[٣]. فأجاز النبيُّ ﷺ حلفَه، والأخ خاصٌّ خصوصَ النوع؛ إذ هو نوعٌ خاصٌّ من القرابة.

وإذا أراد الرجلُ أن يَغِيب، فحلَّفَتْه امرأتُه، فقال: كل جاريةٍ اشتريتُها فهي حُرَّة، يعني: كلَّ سفينةٍ جارية، عملت نيتُه، ولا يقع عليه العتقُ؛ لأن الجارية مُشتَركةٌ بين الفتِيَّة[٤] والسفينة[٥]، كما في «القاموس»[٦].

وسيذكُر المصنِّف في قاعدة «العادةُ مُحكَّمة»، ما هو نصٌّ على جواز تعميم الخاصِّ بالنية.

---

(١) انظر: «تيسير التحرير»، الفصل الرابع، التقسيم الثاني للفظ باعتبار الموضوع له، تنبيه: لم تزد الشافعية في صيغ العموم على إثباتها (١/ ٢٢٧ـ٢٢٨).

(٢) في النسخ: (حجر بن وائل)، والتصحيح من «سنن أبي داود».

(٣) رواه أبو داود في «السنن»، كتاب الأيمان، باب المعاريض في اليمين، برقم (٣٢٥٦).

(٤) في النسخ: (القنة). والمثبت من «القاموس المحيط».

(٥) في (ح) و(ع): (القنية).

(٦) انظر: «القاموس المحيط»، باب الواو والياء، فصل الجيم (ص ١٢٧٠).

[ضابط: اليمين على نية الحالف إن كان مظلوما، وعلى نية المُستحلِف إن كان ظالمًا]

(قاعدةٌ فيها)، أي: الإيمان أيضًا، وهو قوله: (اليمينُ على نيةِ الحالف إن كان مظلومًا، وعلى نية المُستحلِف إن كان) الحالفُ (ظالمًا[١])، كما في «الخلاصة»[٢]).

قد مرَّت هذه القاعدة مرارا وأنها قولُ الخصَّاف، وأن الفتوى على ظاهر المذهب إن لم يكن الحالفُ مظلومًا، ولا المُستحلِفُ ظالمًا، وأن ذلك في غير اليمين بالطلاق والعتاق، وأما فيهما، فعلى نية الحالف مطلقًا.

[ضابط: الأيمان مبنية على الألفاظ، لا على الأغراض]

(قاعدةٌ فيها)، أي: الإيمان، (الأيمانُ مَبنيَّة على الألفاظ) إن أمكن اعتبارُ اللفظ، (لا على الأغراض)، أي: غرض المُتكلِّم ونيَّتِه.

قال في «البزازية»: ««اكربا كسى حرام كنى، فكذا»، فأبانَها، ثم جامَعها في العِدَّة: طلَقت عندهما؛ لأنهما يَعتبِران عمومَ اللفظ، والإمامُ الثاني يعتبر الغرض، وعلى هذا لا تطلُق عنده، والفتوى عليه»[٣]، انتهى. فعلى هذا، ما ذكره المُصنِّف على قولهما.

والمرادُ بـ«الألفاظ»: الألفاظُ الجاريةُ على عُرف الحالف، لا على الألفاظ الجارية في الاستعمالات القُرْآنية، ولا الحقيقة اللغوية.

---

١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الأول في المقدمة (٢/ ١٢٤).

٢) في هامش (ع): (وهذا إذا كان على أمر ماض، وفي المستقبل على نية الحالف، «بيري» عن «النوازل». ومقتضاه أنه يُصدَّق في القضاء، وعلل بأنه ليس له الاستحلاف على المستقبل، فلم يكن الحالف ظالما، لكن نقل عن «خزانة الفتاوى» ما يدل على أنه لا يصدق في القضاء، «شيخنا»).

٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل الثالث عشر في الجماع (٤/ ٣٠٩).

والمراد بالعُرف: العُرفُ الخاصُّ؛ فإن كان من أهل اللغة اعتُبِر عرفُها، وإن لم يكن هناك عرفٌ خاصٌّ: يُعتبَر العامُّ، وفي المُشتَرك تُعتبَر اللُّغةُ على أنها العُرف. وإن لم يكن عرفٌ أصلا: فعلى الأغراض والمقاصد.

وفي «الفتح»: «الأيمان مَبنِيَّةٌ على العُرف إن لم يكن هناك نيَّةٌ، فإن كانت واللفظُ يحتمله: انعقَد اليمينُ باعتبارها»[1].

(فلو اغتاظَ)، افتعالٌ من الغَيظ، أي: غاظَه فاغتاظَ، (من إنسان)، أي: غضِب ...، (فحلَف أن لا يشتريَ له شيئًا بفَلْس، فاشترى له بمائةِ درهم: لم يحنَثْ)؛ لعدم اللفظ، مع أن غرضَه أن لا يشتري له شيئًا أصلا.

(ولو حلف: لا يبيعُه بعَشرة، فباعه بأحدَ عشر أو بتسعةٍ: لم يحنَث)، مع أن غرضه الزيادة، فلم يعتبر غرضُه حيث لم يحنث بتسعة، لكن قال في «الخلاصة»: هذا جوابُ القياس، وفي الاستحسان على عكس هذا؛ فإن العُرف بين الناس أن

---

(1) «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الدخول والسكنى (٥/ ٩٦).

في هامش (ع): (ويستفاد من «الخلاصة» ضابطُ ما يعتبر فيه اللفظ وما يعتبر فيه الغرض أن الأصل في الأيمان اعتبارُ اللفظ دون الغرض، إلا إذا تعذر الأصل، فيعتبر الغرض، وأن الأصل فيما كان معناه الحقيقي مهجورًا لا يعتبر اللفظ بحقيقته، إلا إذا وجد ما يدل على عدم إرادة المجاز، فيعتبر حينئذ الحقيقة. ويستثنى من عموم «الأيمان مبنية على الألفاظ» ما لو قال سكران لآخر: إن لم أكن عبدا لك فامرأته طالق ثلاثا، لا يحنث إن كان مواضعا، وما لو قال: إن وضعت يدك على المغزل فكذا، فوضعت يدها عليه ولم تغزل، لم يحنث، ومنها: إذا دفعت لأخيك شيئا فأنت كذا، ودفع إليها إزارا لدفعه إليه. ويستثنى من عمل الأغراض ما لو قال: إن تزوجت امرأة لها زوج فامرأته طالق، فطلق زوجته ثم تزوجها، لا يحنث اعتبارا للغرض. وقيل: يحنث. وكذا لو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، فطلقها ثم تزوجها، لم يقع، ولذا لو قال: كل امرأة أتزوجها باسمك، فطلقها ثم تزوجها، لا يقع، غزي في «حاشيته»).

من حلَف أن لا يبيع بعشَرة أن لا يبيعه إلا بأكثر من عشرة»[1]، انتهى.

(لكن لا يحنَث بلا لفظٍ)، ولا لفظَ للتسعة في اليمين ليَحنَثَ به.

(ولو حلَف: لا يشتري بعشَرة، فاشتراه بأحدَ عشر: حنث). قيل: لا مَدخلَ له في التفريع، إلا أنه ذكرها لمُناسَبةٍ، وإن لم تكن مما نحن فيه؛ إذ الغرضُ فيها الشراءُ بالنقصان، فالحِنْث بالزيادة لا يدل على عدم اعتبار الغرض.

والفرقُ بين مسألتَي البيع والشراء: أن البيع بتسعةٍ لا يُثبِت ما يُثبِته البيعُ بعشرة، وأما الشراءُ بعشرة يثبت ما يثبت الشراءُ بتسعة، كذا في «فُروق» المحبوبي، يعني: أن غرض الحالف بعدم الشراء بالعشرة لكونِها أكثرَ من ثمنه، فما زاد عليها بالطريق الأَولى، فيكون الزائدُ عليها ثابتًا بدلالة النص، والثابت بها ثابتٌ بالنظم.

(وتمامُه في «تلخيص الجامع الكبير» و«شرحه» للفارسي). قال فيه: «رجُلان تساوَما ثوبًا، فحلَف المشتري أنه لا يَشتريه بعشَرة، فاشتراه بأحدَ عشر: حنِث في يمينه؛ لأنه اشتراه بعشرة وزيادة، والزيادةُ على ما شرَط للحِنْث لا يَمنع الحنث، كما لو حلف: لا يدخُل هذه الدار، فدَخلها ودخل دارًا أُخرى معها، ولو كان الحالفُ هو البائعَ، لا يبيعُها بعشرة، فباعَها بأحد عشر: لم يحنث لحصول شرطِ بِرِّه؛ لأن غرضَه الزيادةُ، وقد وُجد»، انتهى.

فعُلم منه أن «غرضَ الحالف مُعتبَرٌ، ولو بائعًا»، «بحر»[2]. وفيه: «والأصل إذا كان في اليمين ملفوظ به يجوز تعيينُ أحدِ مُحتمَلَيه بالغرض، وأما الزيادة على

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الخامس في اليمين في الشراء (٢/ ١٣٨).

(٢) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الدخول والخروج والسكنى والإتيان (٤/ ٣٢٣_٣٢٤).

الملفوظ فلا يجوز بالغرض. ففي مسألة «لا أبيعُه بعشرة»، فباعه بتسعة، إنما لم يحنث البائعُ، وإن كان غرضُه المنعَ عن النقصان؛ لأن الناقص عن العشرة ليس في لفظه، ولا يحتملُه لفظُه، فلا يتقيَّد به. وفي «الخلاصة»: ولو أن البائع هو الذي حلف، فقال: عبدُه[1] حُرٌّ إن بعتُ هذا منك بعشَرة، فباعه بعشَرة دراهم ودينارٍ، أو بأحدَ عشر درهمًا: لم يحنَث، ولو باعه بتسعةٍ يحنث استحسانًا. فعُلم منه أن غرضَ الحالف مُعتبرٌ استحسانًا»[2]، انتهى.

[فروعٌ من الطلاق والعتاق وغيرهما دائرةٌ على النية]

(فروعٌ) من مسائل الطلاق والعتاق وغيرهما دائرةٌ على النية:

[لو كان اسمُ زوجتِه «طالق»، فناداها بـ«يا طالق»]

(لو كان اسمُها)، أي: الزوجة، (طالق)، قيل: الصواب: طالقًا، بالنَّصب. فيه: أنه على لغة ربيعةَ الذين يقِفون على المنصوب بالسكون[3]، (أو) اسمُ المرأة (حُرَّة، فناداها بـ«يا طالق») في الزوجة، (و)في الأمَة (بـ«يا حُرَّة»، إن قصَد الطلاقَ) في الأوَّل (أو العتقَ) في الثاني (وقَعا)، أي: الطلاقُ والعتاق، (أو) قصَد (النداءَ)، فلا يقعان، (أو أطلقَ)، بأن لم يقصد شيئًا منهما، (فالمعتمد حينئذ عدمُه)، وقد تقدَّم هذا المبحثُ قريبًا.

[لو كرَّر لفظَ الطلاق للاستئناف، أو التأكيد، أو أطلقَ]

(ولو كرَّر لفظَ الطلاق)، بأن قال لزوجته المدخولِ بها: أنت طالق طالق، أو:

---

(١) في النسخ: (عبيده). والمثبت من «البحر الرائق».

(٢) «البحر الرائق» (٤/ ٣٢٣ـ ٣٢٤).

(٣) من قوله: (فيه)، إلى قوله: (بالسكون) في (ع) و(ب) فقط.

أنت طالق أنت طالق، أو: قد طلَّقتُكِ قد طلَّقتُكِ، أو: أنت طالقٌ قد طلَّقتُك، (فإن قصَد بكلٍّ منهما الاستئنافَ)، أي: إنشاءَ طلاقٍ وابتداءَه، (وقع الكلُّ)، أي: كلٌّ من الطلاقَين، (أو) قصد بالثاني (التأكيدَ، فـ)يقع (واحدةٌ) ديانةً (و)يقع (الكلُّ قضاءً، وكذا) يقع الواحدةُ ديانةً والكلُّ قضاءً (إذا أطلقَ)، أي: لم يقصِد التأكيدَ ولا الاستئنافَ؛ لأنه يُجعَل تأسيسًا، لا تأكيدًا في القضاء؛ إذ هو خيرٌ من التأكيد.

وأما إذا قال ذلك لغير المدخول بها: فلا يقع إلا واحدةٌ، وإن قصَد الاستئنافَ؛ لعدم المَحلِّيَّة للثاني.

ولو كرَّر لفظَ «أنت» بدون «الطلاق»، كـ: أنتِ طالقٌ أنتِ، أو: أنتِ طالقٌ وأنتِ: يقع واحدةٌ عند أبي يوسف، وثنتان عند محمد.

[لو قال: أنت طالقٌ واحدةً في ثنتَين]

(ولو قال: أنت طالقٌ واحدةً في ثنتَين، فإن نوى مع ثنتَين: فـ)يقع طلقاتٌ (ثلاثٌ، دخَل بها أو لا)؛ لأن كلمة «في» تأتي بمعنى «مع»، كما في: ﴿فَٱدْخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾(١) [الفجر: ٢٩]، فكان بمنزلة ما لو قال لها: أنتِ طالقٌ ثلاثًا، وفيه لا يُفرَّق بين المدخول بها وغيرها.

(وإلا)، أي: وإن لم ينْوِ مع ثنتَين، (فإن نوى: وثنتَين، فثلاثٌ)؛ لأن بين الحرفَين مناسبةٌ في إفادتِهما معنى الجمع، فإن الظرفَ لا يُفارِق المظروفَ، بل يتَّصِل به، كما أن المعطوفَ مُتَّصِلٌ بالمعطوف عليه.

(إن دخَل بها، وإلا)، أي: وإن لم يكُنْ دخل بها (فـ)يقع (واحدةٌ)؛ لأن الإيقاع

---

(١) في النسخ: (ادخلي في عبادي).

يكون بمنزلة «أنت طالقٌ واحدةً وثنتَين»، وفيه تَبِينُ غيرُ المدخول بها في الأولى، فلم تبقَ محلًّا للأَخِيرَين.

(كما يقع) واحدةٌ، دخَل بها أو لا، (إذا نوى الظرفَ أو أطلقَ)؛ لأن الطلاق لا يكون ظرفًا لنفسه، فيَلغُو ذكرُ الثاني، وعند الإطلاق «في» للظرفية[1] حقيقةً، فتُحمَل عليه، وفيه يلغُو.

(ولو نوى الضَّرْبَ والحسابَ: فكذلك) يقع واحدةٌ، سواء دخل بها أو لا؛ لأن عمل الضَّرْبِ في تكثير أجزاءِ المضروب بعد المضروب فيه، لا في زيادة المضروب، وتكثيرُ أجزاء الطَّلْقة الواحدةِ لا يوجب تكثيرَها، كما إذا قال: أنت طالقٌ واحدةً ونصفَها وثُلُثَها ورُبْعَها وسُدُسَها: لا يقع إلا واحدةٌ.

(وكذا) الحالُ (في الإقرار)، يجري فيه هذه المعاني بحسب النيات. فلو قال: له عليَّ درهمٌ في درهمَين، أو خمسةٌ في خمسة مثلا، إن نوى به مع خمسةٍ، أو وخمسةٌ: لزمه عشَرة، وإن نوى الضَّربَ أو الظرفَ أو أطلقَ: يلزَمه خمسة.

[لو قال: أنتِ عليَّ مثلُ أُمِّي، يُستفسَر عن قصده]

(ولو قال: أنتِ عليَّ مثلُ أُمِّي)، «وكذا لو حذف «عليَّ»، «خانية»[2]»، «در»[3]، (أو كأُمِّي، رجع إلى قصده)، أي: يُستفسَر عنه، (ليَنكشِفَ حكمُه)؛ لاحتمال وجوهٍ من التشبيه.

(فإن قال: أردتُّ به الكرامةَ، فهو كما قال)، أي: يكون تكريمًا، ولا يلزم عليه

---

(١) في (خ) و(م): (الظرفية).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطلاق، باب الظهار (١/ ٥٤٢).

(٣) «الدر المختار»، كتاب الطلاق، باب الظهار (ص ٢٣٩).

شيءٌ؛ لأن التكريم بمثل هذا التشبيه شائعٌ، فكأنّه قال: أنتِ مثلُ أُمّي في استحقاق الكرامة والبِرِّ.

(**وإن قال: أردتُّ به الظِّهارَ، فهو ظهارٌ؛ لأنه تشبيهٌ بجميعها**)، وفيه تشبيهٌ بالعُضْو، إلا أنه غيرُ صريح فيه، فيحتاج إلى النية.

(**وإن قال: أردتُّ به الطلاق، فهو طلاق بائنٌ**)؛ لأنه تشبيهٌ بها في الحرمة، فكأنه قال: أنتِ عليَّ حرامٌ، وهو بائن.

(**وإن لم يكُنْ له نيةٌ: فليس بشيءٍ عندهما**)؛ لاحتمال الحَمْل على الكرامة. وهذا لأن كافَ التشبيه لا عمومَ لها، فتعيَّن الأدنى، وفيه حملُ المسلم على الصلاح، حيث لم يُحمَل على المُنكَر، وهو الظهار، «مِنَح».

(**وقال محمد: هو ظهارٌ**)؛ لأنه تشبيهٌ بالكُلِّ، فيدخُل العُضْوُ فيه، وهو ظِهارٌ. وأبو يوسف معه إن كان قاله في حالة الغضب. وعنه: أنه يكون إيلاءً؛ لأن أُمَّها مُحرَّمةٌ عليه بالنصِّ، فيُحمَل عليه؛ لأن الحرام يمينٌ.

(**وإن عنَى به التحريمَ، لا غير، فعند أبي يوسف: يكون إيلاءً**)؛ لأنه أدنى الحُرُمات، (**وعند محمد: يكون ظهارًا**)؛ لأن كافَ التشبيه تَختَصُّ به، «والأصحُّ أنه يكون ظهارًا عند الكُلِّ؛ لأن التحريم المُؤكَّد بالتشبيه ظِهارٌ»، «زيلعي»[1].

(**ولو قال: أنتِ عليَّ حرامٌ كأُمِّي، ونوى ظِهارًا أو طلاقًا، فعلى ما نوى**)؛ أما الأوَّلُ، فلأنه شبَّهها بأُمِّه في الحرمة، ولو شبَّهها بعُضْوٍ منها كان ظِهارًا، فبكُلِّها أولى. وأما الثاني، فلأن قوله: «عليَّ حرام»، من الكنايات، فيكون طلاقًا بالنية، وقوله: «كأُمِّي»، لتأكيد تلك الحرمة، فلا تخرج به عن أن تكون طلاقًا.

---

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الظهار (٣/ ٥).

(وإن لم يَنْوِ، فعلى قولِ أبي يوسف رحمه الله تعالى: إيلاءٌ؛ لما مرَّ، وعلى قول محمد: ظهارٌ)، «وهو الأصحُّ»، «در»[١]؛ لأن لفظَه مُحتمِلٌ، فيثبُت به الأدنى، والحُرمةُ بالظِّهار دون الحرمةِ بالطلاق؛ لأن الحرمة بالظهار لا تُزيل المِلكَ، والحُرمة بالطلاق تُزيله.

[لو قرأ الجُنُب قرآنًا، فهو على قصده]

(ومنها)، أي: من تلك الفروع: (لو قرَأ الجُنُبُ قُرآنًا، فإن قصَد التلاوة: حرُم)؛ لأنه ممنوعٌ عن التلاوة، (وإن قصد الذِّكْر) فيما هو مشتملٌ عليه: (فلا يحرُم).

(ولو قرأ الفاتحةَ في صلاته على الجنازة، إن قصد الثَّناءَ والدُّعاء: لا يُكره، وإن قصد التلاوةَ: كُره)، أي: تحريمًا[٢]، فلا يُنافي ما صرَّح به في «الولوالجية» أنه يحرُم إذا قصَد التلاوةَ[٣]، وكثيرا ما يُطلِقُون الحرمةَ، ويُريدون بها كراهةَ التحريم.

[لو عطس الخطيب، فقال: الحمد لله]

(ولو عطَس الخطيبُ، فقال: الحمد لله، إن قصَد به الخُطبةَ: صحَّت) خطبتُه، (وإن قصد الحمدَ للعُطاس: لم يصِحَّ)، وقد مر.

---

(١) «الدر المختار»، كتاب الطلاق، باب الظهار (ص ٢٣٩).

(٢) في هامش (ع): (وفي «شرح نور الإيضاح» للشُّرنبلالي: أنه لا مانع من قصد القرآنية بها خروجًا من الخلاف، فإن الشافعي يرى فرضيتها فيها. ففيه أن مراعاة الخلاف إنما تُستَحبُّ إذا لم يرتكب مكروهَ مذهبه ومخالفةَ المنقول عن الأئمة من أن قراءتَها بنية القراءة لا يجوز، فمخالفتُه لا تجوز بالبحث، قاله شيخُنا).

(٣) قال في «الفتاوى الولوالجية»، كتاب الطهارة، أوائل الفصلَ الثالث عشر في الجنائز وغسل الميت (١/ ١٥٦): «من قرأ في صلاة الجنازة بفاتحة الكتاب، إن قرأها بنية الدعاء: لا بأس به، وإن قرأها بنية القراءة: لا يجوز أن يقرأ؛ لأن صلاة الجنازة محل الدعاء، وليست بمحل القراءة».

[ذبَح، فعطَس، فقال: الحَمد لله]

(ذبَح)، أي: أراده، (فعطَس، فقال: الحمد لله، فكذلك)، إن قصد به التسميةَ على الذَّبْح: حلَّ، وإن قصد به الحمد للعطاس: لا يحِلُّ.

وفي رواية عن أبي حنيفة رحمه الله: تصِحُّ الخطبةُ وإن لم يقصِدْها، ولا تحِلُّ الذبيحةُ ما لم يقصِدْها، وهذا هو ما ذكره المحبوبي في «فروق» الذبائح، حيث قال: «لو قال: الحمد لله، لعُطاسه، وذبَح: لا يحِلُّ. والخطيبُ إذا عطَس وقال: الحمد لله، جاز له الاقتصارُ عليه. والفرق: أن الواجب عند الذبح التسميةُ على المذبوح؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وأما عند الجمعة الواجبُ مُجرَّد الذِّكر؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، وقد وُجد، فلهذا جاز».

[ذكَر المُصلِّي آيةً أو ذِكْرًا، وقصد به جوابَ المُتكلِّم]

(ذكَر المُصلِّي آيةً أو ذِكْرًا، وقصد به جوابَ المُتكلِّم: فسَدتْ صلاتُه، وإلا)، وإن لم يقصِدْ جوابَه: (فلا) تفسُد.

[تكميلٌ في بيان النيابة في النية]

هذا (تكميلٌ في بيان النيابة في النية)، أي: كون الشخص نائبًا عن آخَر فيها، هل يصِحُّ أم لا؟

(قال في) باب (تيمُّم «القُنْية»: مريضٌ يَمَّمَه غيرُه: فالنيةُ على المريض دون من يَمَّمَه، انتهى).

(وفي الزكاة: قالوا: المُعتبَر نيةُ المُوكِّل، فلو نواها، فدفَع الوكيلُ بلا نية: أجزأَته، كما ذكرناه في «الشرح»).

(وفي الحجِّ عن الغير: الاعتبارُ بنيَّة المأمور، ولكن ليس هذا من باب النيابة فيها؛ لأن الأفعال إنما صدَرت من المأمور، فالمُعتبَر نيَّته، لا نيةُ الآمِرِ).

فهذه النقولُ تدلُّ على أنه لا تجوز النيابةُ في النية مطلقًا، لكن صرَّحُوا بأن الاستنابةَ في الحج جائزةٌ في الإحرام، كأن يُحرِم عنه رفيقُه عند إغمائه، وكالصغير يُحرِم عنه أبوه، كما في «الزيلعي»[1]، فتأمل.

[تنبيه: اشتمالُ قاعدة «الأمورُ بمقاصدِها» على عِدَّة قواعد]

(تنبيه: اشتملت قاعدةُ «الأُمورُ بمقاصدِها» على عِدَّة قواعد، كما تبيَّن لك)، من قوله: «تخصيصُ العامِّ بالنية مقبولٌ ديانةً، لا قضاء»، ومن قوله: «اليمين على نية الحالف إن كان مظلوما... إلخ»، ومن قوله: «الأيمان مَبنِيَّةٌ على الألفاظ، لا على الأغراض».

(وقد أَتَينا) مُقتصِرين (على عُيون مسائلِها)، أي: أُصولها وكُلِّياتِها، (وإلا) لو أتينا بالجُزئيَّات (فـ)لا يمكن؛ إذ (مسائلُها لا تُحصَى، وفُروعُها لا تُستقصَى).

[خاتمةٌ: إجراءُ قاعدة «الأمورُ بمقاصدِها» في اللغة العربية]

(خاتمةٌ) للقاعدة الثالثة: (تجري قاعدةُ «الأمورُ بمقاصدِها» في علم العربية أيضًا، فأوَّلُ ما اعتبروا ذلك في الكلام، فقال سِيبَوَيه والجمهورُ باشتراط القصدِ فيه، فلا يُسمَّى كلامًا ما نطَق به النائمُ)؛ لعدم القصد، حتى لا تصِحُّ عباراتُه فيما يُعتبَر فيه القصد؛ لأن كلامه بمنزلة ألحان الطيور، ولهذا قالوا: ما صدَر عنه من الألفاظ ليس بخبَر ولا إنشاء، ولا صِدْق ولا كِذْب، وإذا تكلَّم في الصلاة: لا تفسُد صلاته، وفي «النوازل»: أنها تفسُد.

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الحج، باب الإحرام، فصل من لم يدخل مكة (٢/ ٣٨).

(و)كذا (الساهِي، وما تَحكيه الحيواناتُ المُعلَّمة).

(وخالف بعضُهم، ولم يَشترط، وسمَّى كل ذلك كلاما، واختاره أبو حيَّان)، وهو ظاهر كلام ابن مالك في «الخلاصة».

[فرع: حلَف أن لا يُكلِّمَه، فكلَّمه نائمًا]

(وفُرِّع)، ببناءِ المجهول، والظاهرُ أن المُفرَّع هو (على ذلك)، أي: على كون ما ذُكِر كلامًا، (من الفقه: ما إذا حلَف لا يُكلِّمه، فكلَّمه نائمًا بحيث يسمع، فإنه يحنَث).

ولا يخفَى أن هذا التفريع إنما يصِحُّ أن لو كان «نائمًا» حالًا[1] من فاعلِ «كلَّمه». وأما إذا كان من مفعوله فليس من فروعه، والمذكور في «الهداية» وغيرها هو الثاني، لا الأوَّل، ويشهَدُ له قولُه: (وفي بعض روايات «المبسوط»: شرطُه[2] أن يُوقِظَه)؛ إذ لو كان القصدُ كلامَ النائم لكان يقول: وشرطه أن يَستيقِظَ به.

(وعليه)، أي: على اشتراط الإيقاظ، (مشايخُنا)، ويدلُّ عليه أيضًا قولُه: (لأنه إذا لم يَنتبِهْ كان كما إذا ناداه من بعيد، وهو بحيث لا يَسمَع صوتَه، كذا في «الهداية»[3]). فكما أن هذا المُنادِي لا يحنث، كذلك هذا المُتكلِّم الذي لم يَنتبِهْ النائمُ بكلامه لا يحنَث.

ولا يخفى أنه إنما يظهر هذا التنظيرُ على الثاني، لا على الأوَّل.

(والحاصل أنه قد اختَلف التصحيحُ فيها)، أي: مسألة ما إذا تكلَّم نائمًا، فمنهم من اشترط الإيقاظَ للحنث، ومنهم من لم يَشترط ذلك بعد ما كان بحيث يسمع

---

(١) في النسخ: (حال). ولعل الصواب ما أثبت؛ فإن قوله: (نائما)، اسم (كان)، وقوله: (حالا)، خبره.

(٢) كذا في النسخ. وفي «الهداية»: (شرَطَ).

(٣) «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الكلام (٥/ ١٤٣).

الكلام لو كان مُستيقِظًا؛ لأنه كلَّمه، ووصَل إلى سمعه، إلا أنه منَعه النومُ، فصار مثل ما إذا ناداه بحيث يَسمَع، إلا أنه لم يفهَمْ لغَفْلتِه.

(كما بيَّنّاه في «الشرح»). قال فيه: «شرطُ الإيقاظ روايةُ «المبسوط»، وعليه مشايخُنا، وهو المختار، ولم يشترطه القُدوريُّ، كما إذا ناداه، وهو بحيث يَسمَع، ولكنَّه لم يفهم لتغافُله. وصحَّح الإمامُ السرخسيُّ الحِنْثَ وإن لم يُوقِظْه؛ لما ذكره محمدٌ في «السِّيَر الكبير»: إذا نادى المسلمُ أهلَ الحرب بالأمان في موضعٍ يَسمَعون صوتَه، إلا أنهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب: فهو أمانٌ. وقد فُرِّق بأن الأمان مما يُحتَاطُ في إثباته، فلا يُقاسُ عليه غيرُه»[1]، انتهى.

والذي ظهر من «الخلاصة» أن الإمام السرخسي شرَط الإيقاظَ في الحنث، حيث قال: «إذا حلَف لا يُكلِّم فلانا، فناداه وهو نائم فأيقظه: لا شك أنه يحنث. هكذا ذكره الإمام السرخسي وإن لم يستيقظ، وهكذا ذكَره في «التجريد»، واعتمد عليه، وهو الصحيح، وقيل: هو قول أبي حنيفة»[2]، انتهى.

[فرع: حلف أن لا يُكلِّمه، فكلَّمه مُغمى عليه أو مجنونًا أو سَكْران]

(ولم أرَ الآن حكمَ ما إذا كلَّمه مُغمًى عليه، أو مجنونًا أو سَكْرانًا)، بالتنوين في النُّسَخ، والصوابُ عدمُه.

اعلم أن طلاقَ النائم والمُغمَى عليه والمجنون والمَعْتُوه لا يقع، وأيمانُهم لا

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس والكلام (٤/ ٣٦٠).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل التاسع في اليمين في الكلام (٢/ ١٤٣). وعبارته: «هكذا ذكر الإمام السرخسي وإن لم يستيقظ، وهكذا ذكر في «الفتاوى»، وفي «التجريد» اعتمد عليه، وهو الصحيح، وقيل: هذا قول أبي حنيفة؛ لأن النائم كاليقظان عنده».

تَصِحُّ. نعم؛ لو حلَفُوا سالمِين، وفعَلوا المحلوفَ عليه في تلك الحالات، فصرَّحوا بلُزوم الحِنْث ونُزول الجزاء، لكنَّ فعلَ المحلوف عليه منهم إنما يتحقَّق إذا كان من الأفعال التي لا تَتوقَّف على الفهم والقصد؛ لانتفائها فيهم.

وأما التكليم فيما نحن فيه، وإن كان مما لا يَتوقَّف عليهما، إلا أن كلامه فلانا يَتوقَّف عليهما؛ لأنه لا بد من فَهْم فلان ما قصَده بالخطاب، كما يَشهَد بذلك العُرف، وذا لا يتحقَّق في النائم وغيره.

فإن كان المرادُ تكلُّمَ هؤلاء فلانًا: ينبغي أن لا يقع الحِنْثُ؛ لعدم تحقُّق المحلوف عليه. هذا إن اشتُرِط في الكلام القصدُ، وإلا فلا.

وإن كان المرادُ تكلُّمَ الحالف لهؤلاء: فقد عُلم في حال كلامه النائمَ أنه يُشتَرط للحِنْث أنه بحيث يَسمَعه. وهل يُشتَرطُ الإيقاظ مع ذلك أو لا؟ ففي المجنون والمُغمَى عليه ينبغي أن يكون كذلك، أي: بحيث لو لم يكن مجنونًا أو مُغمَى عليه لسمِعَه، كما إذا كان المحلوفُ عليه أصمَّ وكلَّمه كذلك. وهذا مقتضى التخريج على ما ذكروه في الأصول والفروع.

وأما السَّكْران، فإن كان سُكْرُه من حرام بلا إكراهٍ في شُرْبِه ولاضرورةٍ: يقع طلاقُه، وتصِحُّ يمينُه حلفًا بالله تعالى أو تعليقًا، وكذا سائرُ تصرُّفاته، زَجْرًا له، إلا ما استثناه المُصنِّف في بيان أحكام السكران. فإذا حلَف صاحِيًا، وفعَل المحلوفَ عليه وهو سَكْرانُ: فوُقوعُ الحنث عليه بالأولى من الأوَّلَين، إلا أن المحلوف عليه لو كان يُكلِّمه[1] ينبغي أن يقع الحنثُ إن شُرط القصدُ في الكلام، وإلا فلا. وإن كلَّمه الحالفُ أن لا يُكلِّمَه: ينبغي أن يكون الحكمُ فيه كالأوَّلَين، والله سبحانه أعلم.

---

(١) في غير (خ) هنا زيادة (فلانا).

[فرع: سَماعُ آيةِ السجدة ممن لم يقصِدْ تلاوتَها]

(ولو سمِع آيةَ السجدة من حيوانٍ: صرَّحوا بعدم وجوبها)، أي: السجدة، (على المُختار). ورجَّح في «الخلاصة» وجوبَها، حيث قال: «وكذا المرءُ إذا سمِعها من طيرٍ، هو المختارُ، وقيل: لا تجب.

وإذا سمِعها من نائم تجب عليه علي الصحيح، وإذا سمِعها من صَدًى: لا تجب»[1].

(لعدم أهلِيَّة القارئ، بخلافِ ما إذا سمِعها من جُنُب أو حائضٍ) أو نُفَساء أو كافر.

(والسَّماعُ من المجنون لا يُوجِبُها، ومن النائم يُوجِبُها على المختار). وفي «الخلاصة»: «الأصلُ في وجوب السجدة أن مَن كان أهلا لوُجوب الصلاة أداءً و[2]قضاءً كان أهلا لوجوب سجدة التلاوة، ومَن لا فلا»[3]، انتهى.

ولم يذكُر خلافًا في الوجوب إذا سمِعها من مجنون. هذا حكمُ السامع.

وأما حكمُ التَّالي، فلا تجب على مَن تلاها وهو حائضٌ أو نُفَساء أو كافر، بخلاف ما إذا كان جُنُبًا أو مُحدِثًا، فإنها تجب عليهما، وكذا إذا سمِعا من الغير.

---

(١) كذا في النسخ. وعبارة «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السابع عشر في وجوب سجدة التلاوة (١/ ١٨٤): «ولو قرأ الجنب أو المحدث، أو سمعا: يجب عليهما، وكذا المريض. ولا يجب إذا سمعها من طير، هو المختار. ومن النائم، الصحيح أنها تجب إن سمعا منه، وإن سمعها من الصدى لا يجب عليه». فالظاهر أنه رجح في «الخلاصة» عدم وجوب سجدة التلاوة إذا سمعها من طير. والله أعلم.

(٢) كذا في النسخ. وفي «الخلاصة»: (أو).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السابع عشر في وجوب سجدة التلاوة (١/ ١٨٤).

وأما النائم إذا تلاها، وأخبَره رجلٌ بتلاوتِها، فتجب عليه عند البعض، كما سيذكُره المصنِّف في أحكام النائم.

(وكذا تجب بسَماعِها من سَكْران)، كما تجب عليه إذا استيقظ، ويُقاس على ذلك وجوبُ التعظيم إذا سمِع اسمَ الله منهم أو الصلاةَ على النبي ﷺ.

[فرع: المُنادَى النكِرة يتعرَّف إن قُصِد به نداءُ واحدٍ بعينه]

(ومن ذلك)، أي: مما اعتبَرُوا فيه القصدَ، (المُنادَى النكِرة. قالوا: إن قُصِد به نداءُ واحدٍ بعينِه)، ولم يكُنْ مُضافًا أو شَبِيهًا به: (تعرَّفَ، ووجب بناؤُه على الضمِّ) أو ما ينوب مَنابَه في الرَّفْع، (وإلا)، أي: وإن لم يُقصَد به نداءُ واحدٍ بعينِه، (لم يتعرَّف)، ويُعرَب بالنَّصْب، كقول الأعمى: يا رجُلا! خُذْ بيدِي.

[فرع: العَلَم المنقولُ يدخل فيه «ال» إن قُصِد به لَمْحُ الصفة المنقول عنها]

(وكذلك) الحكمُ (في العَلَم المنقول عن الصفة، إن قُصِد به لَمْحُ الصفة المنقول عنها)، كالفَضْل والحارث والنُّعمان: (أُدخِل فيه «ال») الزائدة، (وإلا فلا) تدخُله.

(وفروعُ ذلك كثيرة).

[فرع: الشِّعرُ كلامٌ مَوزُونٌ مقصودٌ به الوَزْن]

(وتجري هذه القاعدةُ في العَروض، فإن الشِّعر عند أهله)، أي: في اصطلاح علماء العَروض: (كلامٌ مَوزُونٌ مقصودٌ به)، أي: الكلام، (ذلك)، أي: الوزن. أما ما يقع موزونا اتفاقًا، لا عن قصد من المتكلم، فإنه لا يسمى شعرًا[1].

---

(١) من قوله: (أما ما يقع)، إلى قوله: (شعرًا)، في (خ) فقط.

[مطلب: وقوع الكلام الموزون في كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، وتوجيهه]

(وعلى ذلك) المذكور من لُزوم القصد في تسميته شِعرًا، (خرج ما وقع موزونًا في كلام الله تعالى) عن الشعر، (كقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢]، و)ما (وقع في كلام رسول الله ﷺ:

هـل أنـتِ إلا إصْبعٌ دَمِيـتِ ... وفي سـبيل الله مـا لقِيـتِ[1])

إذا قُرِئ بكسر التاء فيهما، فإنه حينئذ على بَحْر الرَّجز، بناءً على أن الرجز شِعْر، وهو الصحيح.

(و)مثلُه:

أنـا الـنـبـيُّ لا كَـذِب ... أنا ابـنُ عبـدِ المُطَّلِـب[2])

ولا شكَّ أنه عليه الصلاةُ والسلام لم يكُنْ يقصِدُ الشِّعْر ولم يعلَمْه. فلو لم يكُنْ القصدُ مُعتبرًا في تسميته شِعْرًا: لما صحَّ ذلك، وكذلك كلامُ الباري سبحانه وتعالى مُنزَّهٌ عن الشِّعْرية، فكلامُه ليس بشِعْر، وما هو بقولِ شاعرٍ؛ لعدم قصدِ الشِّعْرية فيه، وإن وافَقَ الوزن.

ولا يلزم من ذلك عدمُ علمه بأنه موزونٌ مُقفًّى، حتى يلزم أنه يتكلَّمُ بشيء لا يَعلَمُه، ولا يلزم من علمه له أن يقصِدَه، تعالى الله عن ذلك، فلا إشكالَ في ذلك، فما وقع للمُحشِّي هنا لا يَليقُ التكلُّمُ به[3].

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب من ينكب في سبيل الله، برقم (٢٨٠٢).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب الجهاد والسير، باب من قاد دابة غيره في الحرب، برقم (٢٨٦٤).

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ١٩١ ـ ١٩٢).

[القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك]

(القاعدة الثالثة) من القواعد الكلية: (اليقين لا يزول بالشكِّ[١]).

[شرحُ القاعدة ومُفرَداتِها]

في «المصباح»: «اليقين هو العلمُ الحاصل عن نظرٍ واستدلال، ولهذا لا يُسمَّى علمُ الله يقينًا. ويقِن الأمرُ يَيْقَن، من باب «تعِب»، إذا وضَح وثبَت، فهو يقينٌ، فعيلٌ بمعنى فاعل، ويُستعمَل مُتعدِّيًا أيضًا بنفسه وبالباء»[٢].

والشكُّ عند أهل اللغة خلافُ اليقين، أي: التردُّد بين الشيئَين، سواء استوى طرَفاه، أو رجَح أحدُهما على الآخر[٣]. قال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٩٤]، أي: غيرَ مُتيقِّن، وهو يَعُمُّ الحالتَين، وكذلك عند الفقهاء والمُتكلِّمين، فيَشمَل الظنَّ والوَهْم. وأما غلبة الظنِّ، فسيجيء التصريح بها في كلامه، وأنها من قبيل اليقين.

وقال المُحشِّي: «وهذا إنما هو في الأحداث. وأما في غيرهما، ففرَّقُوا بينها في كثير من المواضع»[٤]، انتهى.

---

(١) في هامش (خ): (قوله: اليقين لا يزول بالشك، أي: لا يزول بشك طرأ عليه، فلا يرد ما أورده الحموي عن بعضهم حيث قال: قيل: لا شك مع اليقين، فكيف يرتفع ما لا وجود له، ويستغنى حينئذ عما قيل في جوابه من أنه يمكن أن يقال: الأصل المتيقن لا يزيله شك طرأ عليه، انتهى تقرير أبي السعود على «الأشباه والنظائر» في هذا المحل).

(٢) «المصباح المنير»، كتاب الواو، باب الياء، الياء مع القاف (ي ق ن)، (ص ٦٨١).

(٣) في هامش (ع): (وأما غلبة الظن، فسيجيء التصريح بها في كلامه، وأنها من قبيل اليقين).

(٤) «غمز العيون» (١/ ١٩٣).

وبالجملة، الظنُّ لا يُساوي اليقين، فلا يرتفع به؛ إذ قد ثبت أن الأقوى لا يرتفع بالأضعفَ منه.

ثم إن الشكَّ: إما أن يَطْرَأ على أصلٍ مباح، مثل أن تجِدَ ماءً مُتغيِّرًا، واحتمَل تغيُّره بنجاسة أو طُولِ مُكثٍ: يجوز التطهيرُ به؛ عملًا بأصل الطهارة.

وإما أن يَطرَأ على أصل حرام، كما إذا وجَد شاةً مذبوحةً في بَلْدة فيها مسلمون ومَجُوس: فلا يحِلُّ أكلُها حتى يعلَم أنها ذكاةُ مسلم؛ لأن أصلها حرام، وشكَكْنا في الذَّكاة المُبيحة، فلو كان الغالبُ فيها المسلمين: جاز الأكلُ؛ عملًا بالغالب المفيد للطُّهورية.

أو يَطرَأ على ما لا يُعرَف أصلُه، كما إذا عامَل مَن أكثرُ مالِه حرامٌ، ولم يَتحقَّق المأخوذَ من ماله أنه عينُ الحرام: فلا تحرُم مُبايعتُه؛ لإمكان الحلال وعدم التحريم، ولكنَّه يُكره خوفًا من الوقوع في الحرام، كذا في «فتح المدبر».

وسيجيء تحقيقُ أن الشك الطارئَ على اليقين لا يرفعُه.

ثم إن هذه القاعدة لها مدخلٌ في جميع أبواب الفقه، والمسائل المُخرَّجةُ عليها تبلُغ ثلاثةَ أرباع الفقه.

[دليل القاعدة]

(ودليلُها ما رواه مسلم)، وكذا البخاريُّ، **(عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا)**، هو ما انتهى الإسنادُ فيه للنبي ﷺ، **(إذا وجَد أحدُكم شيئًا في بطنه، فأَشكلَ عليه، أخَرَجَ منه شيءٌ أم لا؟ فلا يخرُجَنَّ من المسجد)** للتطهير، **(حتى يسمَعَ صوتًا أو يجِدَ رِيحًا)**، أي: حتى يحصُل اليقينُ بالحدَث بسببِ صوتِ ريحٍ أو رائحتِه. فيدخُل الأصمُّ والأخشَمُ الذي بأنفه سُدَّةٌ، كذا فسَّروه به. وفي «الحمَوي» أن: «لفظ

«الصحيحَين»: عن عبد الله بن زيد أنه شُكِيَ إلى النبي ﷺ الرجلُ، يُخيَّل إليه أنه يجِدُ الشيءَ في الصلاة، قال: «لا ينصرِفُ حتى يسمَعَ صوتًا أو يجِدَ ريحًا[1]»[2].

[تحقيقُ ابن الهمام في طهارة الثوب بغَسْل طرَفٍ منه عند خفاء المحلِّ المُتنجِّس]

(وفي «فتح القدير» من باب الأنجاس ما يُوضِّحُها)، أي: القاعدة، (فنسُوق عبارتَه بتمامها)، وهي:

(قولُه)، أي: صاحب «الهداية»، (تطهيرُ النجاسة واجب، مُقيَّدٌ بالإمكان)، أي: إمكان الإزالة، (وأما إذا لم يَتمكَّن من الإزالة لخَفاء خُصوصِ المَحلِّ المُصابِ، مع العلم بتنجُّسِ الثوب، قيل: الواجبُ حينئذٍ غَسْلُ طرَفٍ منه، فإن غسَله)، أي: الطرَف، (بتَحَرٍّ أو بلا تَحَرٍّ: طهُر).

(وذِكرُ الوجه)، أي: وجه طهارةِ الثوب بغَسْل طرَفٍ منه في صورة خَفاء المَحلِّ، (يُبيِّن أن لا أثرَ) في تطهيره (للتحرِّي)، ولذا قال: «بتحرٍّ أو بلا تحَرٍّ».

(وهو)، أي: ذلك الوجه، (أنَّ)، بالتشديد، (بغَسْل بعضِه)، الجارُّ متعلِّقٌ بقوله: «وقع الشكُّ»، وما وقع في بعض النُّسَخ[3] بلفظ المضارع تصحيفٌ، (مع أن الأصل طهارةُ الثوب)، عدَل عن المُضمَر إلى المُظهَر إشعارًا بأن كونَ الطهارة أصلا في ذلك من حيث كونه ثوبًا، لا من حيث خصوصُه، (وقع الشكُّ في قيام النجاسة)،

---

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، برقم (١٣٧). ورواه مسلم في كتاب الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة، ثم شك في الحدث، برقم (٣٦١).

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٩٤).

(٣) أي: بعض نسخ «فتح القدير».

أي: بقائها فيه، (لاحتمالِ كونِ) الطرَف (المغسولِ مَحلَّها)، أي: النجاسة، (فلا يقضى بالنجاسة)، أي: نجاسة الثوب، (بالشكِّ)، أي: بسبب الشك في بقائها.

ولا يخفى أنه لا فرق على هذا الوجه بين أن يكون الغَسْلُ بتحرٍّ أو بلا تحرٍّ؛ إذ غَسْلُ البعض فيما خفِيَ المَحلُّ كافٍ في إيراث الشكِّ، سواء وُجِد التحرِّي أو لا.

(كذا أوردَه)، أي: هذا الوجه، (الإسبيجابي في «شرح الجامع الكبير». قال) الإسبيجابي: (وسمِعتُ الإمامَ تاجَ الدين أحمدَ بنَ) برهانِ الأئمة (عبد العزيز) بن عمر بن مازه البخاري، وأحمدُ هذا أحدُ شُيوخ صاحب «الهداية»، ووالدُ محمود صاحبِ «المحيط البرهاني» و«الذخيرة»، وأخو أحمد هذا الإمامُ الصدرُ الشهيد حسام الدِّين عمرُ بنُ مازه، البحر ابن البحر، فقيهُ الدنيا.

(يقولُـه)، أي: القـوَل بطهـارةِ الثوب بغَسْـل طـرَفٍ منه، (ويَقِيسُـه على مسـألةٍ ذكرهـا الإمام محمـدٌ (في «السِّـيَر الكبير»، هـي)، أي: تلك المسـألةُ المَقيسُ عليها، (إذا افتَحنـا حِصْنًـا، وفيهـم)، أي: فـي أهلـه، (ذِمِّـيٌّ لا يُعـرَف يقينًـا) بشـخصِه: (لا يجوز قتلُهـم)، أي: أهـلُ الحِصْـن، (لقيام المانـع) من القتـل (بيقينٍ)، وهـو وجودُ الذِّمِّي المُحـرَّم قتلُـه فيهـم. (فلـو وقَع أنـه قُتِل البعـضُ) منهـم (أو أُخـرِج البعضُ) من الحِصْـن: (حلَّ قتـلُ الباقي منهم؛ للشـكِّ في قيام المُحـرِّم، فكذا هنـا)، أي: في طهارة الثـوب بغَسْـل البعض.

(وفي «الخلاصة» بعد ما ذكَره)، أي: كون غَسْل الطرَف مُطهِّرًا، (مُجرَّدًا عن التعليل) بوقوع الشكِّ في النجاسة، (قال: فلو صلَّى معه)، أي: ذلك الثوب، (صلَوَاتٍ، ثم ظهَرت النجاسةُ في طرَفٍ آخَر: تجب إعادةُ ما صلَّى[1]، انتهى). وكذا

[1] «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطهارات، الفصل السادس في غسل الثوب والدهن (١/ ٤٠).

«لو تبدَّل رأيُه إلى طرَفٍ آخَر: تجب الإعادةُ»، كذا في «البزَّازية»[١]، وهذا مَبنِيٌّ على القول باشتراط التحرِّي.

(وفي «الظهيرية»: ثوبٌ فيه نجاسةٌ، لا يُدرَى مكانُها: يُغسَل الثوبُ كلُّه، انتهى. وهو)، أي: غسلُ الكلِّ، (الاحتياط)، أي: العملُ بأقوى الدليلَين؛ لما فيه من قطع بقاءِ النجاسة، وهذا يُشعِر بعدم الطهارة ما لم يغسل الكل.

قال العلامة ابنُ الهمام مُعترِضًا على الإسبيجابي في ذلك الوجه: (وذلك التعليل) الذي أورده الإسبيجابيُّ في بيان طهارة الثوب بغَسْلِ بعضِه، (مُشكِلٌ عندي)، أي: منقوضٌ نَقْضًا إجماليًّا؛ (فإنَّ غسلَ طرفٍ) من الثوب (يُوجِب الشكَّ في طُهْر الثوب بعد اليقين بنجاستِه).

(وحاصلُه)، أي: تقريرُ الإشكال في التعليل، (أنه)، أي: المُتطهِّر، (شكَّ في الإزالة)، أي: إزالة النجاسة، (بعد تيقُّن النجاسة)، هذه الصُّغرى، (والشكُّ) كلُّ شكٍّ (لا يَرفَع المُتيقَّن)، هذه الكُبْرى، فهذا الشكُّ لا يرفَع المُتيقَّن، والمُتيقَّن نجاسةُ الثوب، فلا يُحكَم بطهارة الثوب بغَسْل طرَفٍ منه، كما حكَم بذلك الإسبيجابي بهذا الدليل.

(والحقُّ)، شروعٌ في تحقيق كلام الإسبيجابي، (أن ثبوت الشكِّ في كون الطرَف المغسول) من الثوب، (وفي كون الرجل المُخرَج) من الحِصن، (هو مكانُ النجاسة)، خبرًا لـ«كون»، باعتبار أن اسمه «الطرَف المغسول»، (والمعصوم الدم)، خبرٌ له باعتبار كون اسمِه «الرجل المُخرَج»، وقولُه: (الذي يوجب البتَّة)، أي: يقينًا، خبَر «أن»، والأخصَرُ حذفُ «الذي»، ويحتمَل أن يكون[٢] تصحيفَ «الذمي»[٣]،

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطهارة، أول الفصل السادس (٤/ ١٧).

(٢) أي: يكون قوله: «الذي».

(٣) ليس في «فتح القدير» قوله: «الذي»، حتى يحتاج لتوجيهه.

(الشكَّ في طُهر الباقي) في الأوَّل، (و)يوجب الشكَّ في (إباحة دمِ الباقِين) في الثاني.

(ومن ضرورة صَيرُورته)، أي: كلٌّ من الطُّهر وإباحة الدَم، (مشكُوكًا فيه، ارتفاعُ اليقين عن تنجُّسه) على الأوَّل، (ومعصُوميَّتِه على الثاني)؛ لأن كُلًّا من الطُّهر والتنجُّس، وكذا إباحة الدم والمَعصُومية، ضِدَّان لا يجتمعان في مَحلٍّ واحد، فالشكُّ في ثبوت أحدِهما في محلٍّ لا يُجامِع اليقينَ بالآخَر في ذلك المحلِّ.

وهذا تطويلٌ بلا طائل؛ لأن الشكَّ في كون الطرَفِ المغسول محلَّ النجاسة يوجب الشكَّ في بقاء النجاسة، ويوجب ارتفاعَ اليقين بها، بلا حاجةٍ إلى إيجابه الشكَّ في طُهْر الباقي، تأمَّل.

(وإذا صار الثوبُ مشكُوكًا في نجاسته: جازَتْ الصلاةُ معه)، أي: مع ذلك الثوب؛ لأنه كان قبل التنجُّس طاهرًا بيقين، وقد زالت طهارتُه بعُروض يقينِ النجاسة، ولما زال اليقينُ العارِضُ: عاد اليقين الأصليُّ، ومُوجَبُه جوازُ الصلاة به، تأمل.

(إلا أن هذا) الذي ذكرناه من الحقِّ (إن صحَّ)، هذا الشكُّ لا يُناسِبُ بَدْأَه بـ«الحقُّ»، (لم يبقَ لكلمتهم المُجمَع عليها، أعني قولَه: «اليقينُ لا يزولُ بالشكِّ»، معنًى؛ فإنه حينئذ)، أي: حين إذ كان الأمرُ كما ذكرنا، من إيجاب الشكِّ في كون الطرَف المغسول مكانَ النجاسة، والرجُلِ المُخرَج معصومَ الدم، الشكَّ[1] في طُهر الباقي وإباحةِ دم الباقِين، (لا يُتصوَّر أن يثبُت شكٌّ في محلِّ ثبوت اليقين)، وذلك قد عُلم من قوله: «ومن ضرورة صيرورته مشكوكًا فيه ارتفاعُ اليقين... إلخ»، (اليُصوَّرَ ثبوتُ شكٍّ فيه لا يرتِفع به)، أي: بذلك الشك، (ذلك اليقينُ)؛ لأنه لما كان من ضرورة ثبوت الشكِّ في محلٍّ ارتفاعُ اليقين عن ذلك المحلِّ: امتنع اجتماعُهما

---

(١) مفعول «إيجاب»، أي: إيجاب الشكِّ الشكَّ.

في محلٍّ واحد، فلا معنى لقولهم: «اليقين لا يرتفِع بالشك»؛ لأن تصوُّرَ السَّلْب بعد تصوُّر اجتماعهما في محلٍّ مُحالٌ، فلا يُتصوَّر السَّلْبُ فيه.

وأجاب عنه في «شرح المُنية» بأنه قد يُتصوَّر ذلك فيما إذا ثبت حكمٌ لمَحلٍّ معلومٍ، ثم شكَّ في زواله عنه باحتمال وجودِ دليلِ الزوال وعدمه على السواء، كما إذا شكَّ في محل الحدَث بعد تيقُّن الطهارة أو عكسه، أو نحو ذلك من الأحكام، كالطلاق والعتاق[1]، بخلاف مسألة الثوب والذِّمِّيِّ؛ فإن النجاسة وحرمةَ القتل لم تثبُت يقينًا لمحلٍّ معلوم، بل تثبُت لمحلٍّ مجهول، مع أن ضِدَّها، وهو الطهارة وحِلُّ القتل، كان ثابتًا بيقين لمحلٍّ معلوم، إلا أنه امتنع العملُ به لثبوت ذلك المجهول فيه يقينًا. فإذا زال اليقينُ، ووقَع الشكُّ في بقاء ذلك المجهول وعدمه: لا يمتنع العملُ بما كان ثابتا يقينًا؛ لأن اليقين لا يزول بالشك.

والأصلُ فيه أن الشكَّ قسمان: قسمٌ طارِئٌ على اليقين، أي: حاصل بأمر خارج عنه، وشكٌّ طارئٌ باليقين، أي: بمُعارضة دليلٍ مع دليل آخر. فالأوَّل لا يُزيل اليقين، والثاني يُخرجُه عن كونه يقينا.

بيان ذلك: أن الشك إنما يَنشَأُ عن عدم دليل، أو عن تقابُل دليلَين مُتساوِيَين مُتَّحدَين زمانًا ومحلًّا، حتى لو اختلف زمانُهما: يكون الآخِرُ ناسِخًا للأوَّل إذا كان دليل الوجود دون البقاء، وإن اختلف محلُّهما: فلا تقابُل، وإن جُهِل: حصَل الشكُّ؛ لعدم الدليل على الزوال عن المحلِّ الآخَر والبقاء فيه. فإذا ثبت حكمٌ يقينًا لمحلٍّ معلوم: فالشكُّ في ثبوت ضدِّ ذلك الحكم لذلك المحلِّ إنما يَتأتَّى من عدم دليلٍ

---

(١) في هامش (خ): (قوله: كالطلاق... إلخ. يعني: إذا تيقن قيام العصمة، وشك في الطلاق: لم يؤثر شكه. وكذا لو تيقن قيام رقه، وشك في عتقه: لم يؤثر شكه أيضا، انتهى من تقرير «حاشية أبي السعود»، فتدبره).

أو من تقابُل دليلَين مُتساوِيَين، يقتضي أحدُهما بقاءَ الحكم الأوَّل والآخَرُ عدمَه، وحينئذ يَتساقَطان، ويبقى الحكمُ الأوَّلُ بدليله.

فهذا معنى قولهم: «اليقين لا يرتفِع بالشك»، وهذا هو القسمُ الأوَّل من قسمَي الشك. ولا يمكن أن يَتأتَّى الشكُّ حينئذ من دليل مُعارِضٍ لدليل الأوَّل أو مُساوٍ له، بل يكون نسخا إن كان الأوَّلُ دليلَ الوجود دون البقاء، وإلا فهو من القسم الثاني من قسمَي الشك.

أما إذا ثبت حكمٌ يقينًا لمحلٍّ مجهول، فيمكن أن يَتأتَّى الشكُّ من دليل مُعارِض لدليلٍ مُساوٍ له، يُثبِت ضِدَّ ذلك الحكم؛ لأن المَحلَّ لما لم يكُنْ معلومًا لم يُتيقَّن كونُ الدليل الآخَر ناسخًا، بل احتمل أن يُثبِت ضدَّ ذلك الحكم في المحلِّ الأول، فيكون ناسخًا، وأن يُثبِته في محلٍّ آخَر فلا يكون ناسخًا، احتمالا على السواء. فحصَل الشكُّ ضرورةً في بقاء الحكم في المحلِّ المجهول وعدمِه، وهو أيضًا من القسم الأول من قسمَي الشكِّ، وهو ناشئٌ من اليقين الأوَّل مع مُعارِضه، وليس بشكٍّ خارجٍ عنه ورَد عليه، كما في القسم الأول. وهو يقتضي الرجوعَ إلى يقين آخَر غيرِ يقين المُعارِض.

فتأمَّلْ وأمعِنْ النظَرَ؛ فإن الإمام الربَّانِيَّ محمدَ بن الحسن الشيبانِيَّ لم يضَعْ تلك المسألة في «السير» من غير تحقيقٍ، خصوصًا وهي في أمر القتل الذي هو عظيمُ الخطَر يُدرَأ بالشُّبُهات، والله تعالى المُوفِّق»، انتهى.

(فعن هذا) الذي ذكرنا من عدم ثبوت الشكِّ في محلٍّ بثُبوت اليقين بلا ارتفاعِه منه، (حقَّقَ بعضُ المُحقِّقين أن المراد) من قولهم: اليقين (لا يرفَع) بالشكِّ، لا يرفَع (حكمَ اليقين) بالشكِّ، أي: إن الكلام على حَذف مُضافٍ، وهو الحكم، ويمكن توجيهُها أيضًا بحَمْل اليقين على المُتيقَّن.

(وعلى هذا التقدير)، أي: تقدير الحكم، (يخلُص الإشكالُ في الحكم)، أي: في طهارةِ الثوب وجواز الصلاة به لهذا الدليل، (لا في نفس الدليل)؛ لأن ذلك التوجيه لا يدفَعُه عنه، وإن دفعه عن الحكم.

وأشار إلى بيان عدم الاندفاع عنه بقوله: (فنقول: وإن)، وصلية، (ثبت الشكُّ في طهارة الباقي ونجاسته، لكن لا يرفَع هذا) الشكُّ (حكمَ ذلك اليقين السابق بنجاستِه، وهو)، أي: ذلك الحكم، (عدمُ جواز الصلاة به، فلا تصِحُّ) الصلاةُ (بعد غَسْلِ الطرَف منه؛ لأن الشكَّ الطارِئَ لا يرفع حكمَ اليقين السابق، على ما حُقِّق من أنه هو المرادُ من قولهم: اليقين لا يرفع بالشكِّ، فقَتْلُ الباقي) في المَقِيس عليه، (والحكمُ بطهارة الباقي) في المَقِيس (مُشكِلٌ، والله تعالى أعلم)[1].

[خلاصةُ تحقيق ابنِ الهمام]

خلاصةُ[2] هذا الكلام أن ههنا إشكالَين:

أحدُهما: في الحكم المُثبَت بهذا الدليل، بل في هذا الدليل، بطريق النقض الإجمالي بتخلُّف الحكم في نجاسة الثوب مع جرَيانه فيها.

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الطهارات، أوائل باب الأنجاس وتطهيرها (١/ ١٩٠ ـ ١٩١).

(٢) في هامش (خ): (قوله: خلاصة. مأخوذ من شرح العلامة سنبل زاده على الفن الأول من فنون «الأشباه»، ونصه: خلاصة كلام المصنف أن ههنا إشكالين: أحدهما في الحكم المثبت بهذا الدليل، بل في هذا الدليل من جهة النقض الإجمالي بتخلف حكمه في نجاسة الثوب مع جريانه فيها أيضا. والآخر في نفس الدليل من جهة أن فيه جمعا بين المتنافيين. وتوجيه بعض المحققين وإن دفع الإشكال الثاني، لكنه لا يدفع الإشكال الأول، كما قرر. وأقول: يمكن دفع هذا الإشكال بأن طهارة هذا الثوب أصل، واليقين بطهارته بجميع أجزائه، وأما اليقين بنجاسته بعده، فإنما هو باعتبار بعض أجزائه، فإذا غسل بعض منه: فالباقي من أبعاضه متيقن الطهارة عن أصل، ومشكوك =

وثانيهما: في نفس الدليل، بأن فيه جمعًا بين المُتنافيَين.

وتوجيهُ بعض المُحقِّقين، وإن دفع الإشكالَ الثاني: لا يدفع الإشكال الأوّل، كما قرّره. ويمكن دفعُ هذا الإشكال أيضًا بأن طهارة هذا الثوب أصلٌ، واليقينُ بطهارته بجميع أجزائه، وأما اليقين بنجاسته بعده، فإنما هو باعتبار بعضِ أجزائه، فإذا غُسِل بعضٌ منه فالباقي من أبعاضه مُتيقِّنُ الطهارة عن أصل، ومشكوكُ النجاسة لعارضٍ، فيجري الدليلُ المذكور في إثبات الطهارة، وذلك الباقي منه وإن كان مشكوكَ الطهارة أيضًا، لكنّه ليس مُتيقَّن النجاسة عن أصلٍ حتى يجري الدليلُ المذكور في إثبات النجاسة أيضًا، فيتخلَّف الحكمُ فيه، فتأمَّل.

[مسألة: القِسمةُ من المُطهِّرات]

(ونظيرُه)، أي: كون غَسْل طرَفِ الثوب يوجب الشكَّ في طهارة الباقي، (قولُهم: **القِسمةُ من المُطهِّرات، يعني: أنه لو تنجَّسَ بعضُ البُرِّ**) واختَلط، (ثم قُسِم: طهُر؛ **لوقوع الشكِّ في كل جزء، هل هو المُتنجِّس أم لا؟ مع أن الأصل طهارتُه**).

وينافي هذا ما سيأتي أوائلَ الفنِّ الثاني من أن التحقيق أن القسمة لا تُطهِّر، وإنما جاز لكلٍّ الانتفاعُ للشكِّ فيها، حتى لو جُمِع عاد نجِسًا.

ويُوافق ما ذكره هنا ما ذكَره في «الخلاصة»: «المحلوج[1] النجس إذا نُدِفَ[2]،

= النجاسة لعارض، فيجري الدليل المذكور في إثبات الطهارة، وذلك الباقي منه وإن كان مشكوك الطهارة أيضا، لكنه ليس متيقن النجاسة عن أصل حتى يجري الدليل المذكور في إثبات النجاسة أيضا، فيتخلف حكمه فيه، وهذا الذي ذكرته فرق دقيق، ولإمعان النظر فيه حقيق، انتهى).

(١) المحلوج: هو القطن المضروب بالمِخلج، أي: الخشبة، حتى يخلص من بَذْره. انظر: «المصباح المنير»، كتاب الحاء، باب الحاء مع اللام، (ح ل ج) (ص ١٤٦)، و«المعجم الوسيط» (ص ١٩١).

(٢) ندَف القُطنَ، ينذِفُه: ضرَبه بالمِندَف، أي: خشبتِه التي يُطرَق بها الوتَر ليَرِقَّ القُطنُ، وهو مندوفٌ =

إن كان الكلّ أو النصفُ نجِسًا لا يطهُر، أما إذا كان النجس شيئًا يسيرًا، بحيث يحتمل أن يذهب بهذا الفعل: يُحكَم بطهارته، كالكُدْس[1] إذا تنجَّس، فقُسِم بين الدهقان والعامل: يُحكَم بطهارته»[2]، وهكذا في «البزازية»[3].

[قواعدُ مُندرِجةٌ تحت قاعدة «اليقينُ لا يزولُ بالشك»]

(قلتُ: يَندرِج في هذه القاعدة) الثالثة (قواعدُ، منها قولُهم):

[١ ـ قاعدة الاستصحاب: الأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان ما لم يظن النافي والمدافع]

(الأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان)، ما لم يُظَنَّ النافي والمُدافِع. وهذا هو الاستصحاب.

وهو حُجَّةٌ عندنا في الدَّفْع، لا في الإثبات والإلزام، كما سيجيء.

وعدَّه الشافعيةُ من الحُجَج، وعندنا: ليس بحُجَّة، بل هو من الأدلة الفاسدة. ومعنى قولهم: «إنه حجَّةٌ في الدفع، لا في الإثبات والإلزام»، أنه لا يثبُت به حكمٌ، وعدمُ الحكم مُستنِدٌ إلى عدم دليل، والأصلُ في العدم الاستمرارُ حتى يظهَر دليلُ الوجود.

= ونديف. انظر: «القاموس المحيط»، باب الفاء، فصل النون (ص ٨٥٥).

(١) الكدس: هو ما يجمع من الطعام في البيدر، أو هو الحبُّ المحصود المجموع. انظر: «المغرب»، باب الكاف، الكاف مع الدال المهملة، (ك د س)، (ص ٤٠٣)، و«القاموس المحيط»، باب السين، فصل الكاف (ص ٥٧٠).

(٢) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطهارات، الفصل السادس في غسل الثوب والدهن، آخر جنس في التطهير بغير الماء (١/ ٤٣).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطهارة، الفصل السادس (٤/ ٢٠).

[فروع قاعدة الاستصحاب]

(ويَتفرَّع عليها مسائلُ، منها):

[فرع: تيقَّن الطهارةَ، وشكَّ في الحدَث، والعكس]

(من تيقَّن الطهارة، وشكَّ في الحدَث) الحقيقيِّ أو الحُكمي، فلو شكَّ: هل نام أو لا، وهل زالت مَقْعدتُه أو لا، وهل كان قبلَ اليقَظة أو لا: (فهو مُتطهِّرٌ)؛ لأن الأصل بقاءُ ما كان على ما كان.

(و)عكسُه: (من تيقَّن الحدَثَ، وشكَّ في الطهارة، فهو مُحدِثٌ، كما في «السراجية»[١] وغيرها).

[فرع: تذكَّر دخولَ الخلاء، وشكَّ في الحدَث]

(لكن ذُكر عن محمد رحمه الله تعالى: إذا تذكَّر أنه دخَل بيتَ الخلاء، وجلَس للاستراحة)، هكذا قيَّده المُصنِّف، وأطلَقه في «البزازية»، فقال: «وعن محمد: أنه تذكَّر دخولَه الخلاءَ، لا للحدَث، بل شكَّ فيه: يَتوضَّأُ؛ لأنه دليلُ الحدَث غالبًا»[٢]. ولا يخفى أن هذا القيد مراد؛ لأن مُطلقَ الدخول للخلاء ليس دليلَ الحدث، وإنما الدليلُ الدخولُ للاستراحة، أي: قضاء الحاجة.

(وشكَّ: هل خرَج منه شيءٌ) ناقضٌ للوضوء (أو لا؟ كان مُحدِثًا).

[فرع: تذكَّر جُلوسَه للوضوء، وشك في التوضُّؤ]

(و)كذلك (إن تذكَّر أنه جلس للوُضوء، ومعه ماءٌ، ثم شكَّ: هل توضَّأَ أو لا؟ كان مُتوضِّئًا؛ عملًا بالغالب فيهما)، مع أن قاعدة «اليقين لا يزول بالشكِّ» لم تَجْرِ

---

(١) «الفتاوى السراجية»، كتاب الطهارة، باب ما ينقض الوضوء (ص ٣٠).

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطهارة، الفصل الثالث في الوضوء والحدث، نوع في الشك (٤/ ١٣).

فيها، وكذلك ما اندرج تحتها من قاعدة «الأصلُ بقاء ما كان على ما كان»؛ لأن الدخول للخَلاء والجُلوسَ للوضوء دليلُ الحدَث غالبًا، فعمِلنا بالغالب للاحتياط، وهو راجِحٌ على الاستصحاب؛ لأنه دافِعٌ، والاحتياطُ مُثبِتٌ، ومنه ظهر الاستدراكُ بقوله: «لكن ذُكِر... إلخ».

[فرع: استيقَن التيمُّم، وشكَّ في الحدث، أو العكس: أخَذ باليقين]

(وفي «خزانة الأكمل»: استيقَن بالتيمُّم، وشكَّ في الحدث، فهو على تيمُّمِه، وكذا لو استيقَن بالحدَث، وشكَّ في التيمُّم: أخَذ باليقين، كما في الوضوء)[1].

[فرع: تيقَّن الطهارة والحدَث، وشكَّ في السابق]

(ولو تيقَّنَ الطهارةَ والحدَث، وشكَّ في السابق: فهو مُتطهِّر). أطلَقه، وينبغي أن يُفصَّل، بأن يقال: «يُؤمَر بالتذكر فيما قبلَهما، فإن كان محدثًا: فهو الآن مُتطهِّرٌ؛ لأنه تيقَّن الطهارة بعد ذلك الحدَث وشكَّ في انتقاضِها؛ لأنه لا يدري: هل الحدَثُ السابقُ قبلها أو بعدها؟ وإن كان مُتطهِّرًا، فإن كان يعتاد التجديد: فهو الآن مُحدِثٌ؛ لأنه تيقَّن حدثًا بعد تلك الطهارة، وشكَّ في زواله؛ لأنه لا يدري: هل الطهارة الثانيةُ مُتأخِّرةٌ عنه أم لا؟ بأن يكون والَى بين الطهارتَين»، كذا في «الحموي»[2].

[فرع: شكَّ في غَسْل بعضِ أعضاء الوضوء]

(وفي «البزازية»: يَعلَم أنه لم يغسِلْ عُضوًا، لكن لا يعلم ذلك العُضْوَ بعينِه: غسَل رِجْلَه اليُسرى؛ لأنه آخِرُ العمَل[3]). وأما «لو شكَّ في غَسْل بعضِ أعضاءِ الوضوء،

---

(١) الذي وجدته في «خزانة الأكمل»، كتاب الصلاة (١/ ٣٥): «ومن شك في الحدث: فهو على وضوئه، وإن كان محدثا شك في وضوئه: فهو على حدثه».

(٢) «غمز العيون» (١/ ١٩٨ ـ ١٩٩).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطهارة، الفصل الثالث في الوضوء والحدث، نوع في الشك (٤/ ١٣).

فإن كان الشكُّ في خلال الوضوء، وكان الشكُّ أوّلَ ما عرَض: غسَل الموضعَ الذي فيه، وإن وقع له كثيرًا، أو كان بعد الفراغ منه: لم يَلتفِتْ إليه»، كذا في «الخلاصة»[1].

[فرع: رأى بَلّةً سائلةً من ذكَرِه]

(رأى البَلّةَ بعد الوضوء سائلًا)، هكذا في النُّسَخ، وصوابُه: «سائلةً»، (مِن ذكَرِه: يُعيد الوضوء، وإن كان يَعرِض كثيرًا، ولا يعلَم أنه بولٌ أو ماءٌ)، أي: ماء الوضوء، (لا يَلتفِت إليه، فيَنضَحُ فَرْجَه وإزارَه بالماء؛ قطعًا للوَسْوَسة). هذا إذا قرُب عَهْدُه من الوضوء، (وأما إذا بعُد عهدُه عن الوضوء) بحيث جفَّ أعضاؤُه (أو علِم أنه بولٌ: لا تَنفَعُه الحيلةُ بنَضْح الماء[2]، انتهى).

[فرع: لا تُقبَل البيِّنةُ على الحقِّ بعد البراءة، إلا إذا أثبتَ حُدوثَ الحقِّ بعد الإبراء]

(ومن فُروع ذلك الأصل: ما لو كان لزيدٍ على عمروٍ ألفٌ مثلا، فبَرْهَن عمروٌ على الأداء والإبراء)، وصارت براءةُ عمروٍ مُتيقَّنةً بهذا البرهان، ومن ثَمَّة قالوا: لا تُسمَع الدَّعوى بعد البراءة العامَّة، إلا إذا ادَّعى شيئًا بعدها. (فبَرْهَن زيدٌ على أن له ألفًا: لم يُقبَل)؛ لأنه لا يرفَع اليقينَ بالبراءة، (حتى يُبيِّنَ أنها حادثةٌ بعد الأداء أو الإبراء). وتتفرَّع أيضًا على قاعدة «الأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان»؛ لأن الأصل هنا بقاءُ الدَّين المعلومِ ثبوتُه، فقامت بَيِّنةُ زيدٍ على الأصل، وبيِّنةُ عمرو على خلافه، فكانت بَيِّنةُ عمروٍ أولى؛ لأنها[3] شُرِعت لإثبات خلافِ الأصل.

---

(١) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الطهارات، الفصل الثالث في نواقض الوضوء، الشك فيه (١/ ١٨).

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطهارة، الفصل الثالث في الوضوء والحدث، نوع في الشك (٤/ ١٣).

(٣) أي: البينة.

[فروع: شكَّ في وجود النجس، فالأصلُ بقاءُ الطاهِريَّة]

(شكَّ في وجود النجس، فالأصلُ بقاءُ الطاهِريَّة، ولذا قال محمدٌ رحمه الله تعالى: حَوضٌ يملأُ منه الصِّغارُ والعَبِيد بالأيدي الدَّنِسة والجِرار الوَسِخة: يجوز الوضوءُ منه ما لم يُعلَم به نجاسةٌ)، وكذا إذا وجَده مُتغيِّرَ اللون والرِّيح، ما لم يعلَمْ أنه من نجاسة؛ لأن التغيُّرَ قد يكون بطاهر، «ولا يجب عليه أن يَسْأَل؛ إذ الحاجةُ إليه عند عدم الدليل، والأصلُ دليلُ مُطلَق الاستعمال»، كذا في «الفتح»[١].

(وكذا أفتَوا بطهارة طِين الطُّرُقات)، ما لم يُعلَم النجاسةُ؛ لعدم تيقُّن النجاسة.

(وفي «المُلتقَط»: فَأرةٌ في كُوزٍ)، أخذ ما فيه من الجَرَّة، (لا يَدري أنَّها)، أي: الفأرة، (كانت في الجَرَّة)، ثم انتقل مع ما أخَذ منها إلى الكُوز: (لا يُقضَى بفَساد الجَرَّة للشك[٢]). مفهومُه: أنه يقضَى بفساد الكُوز، والمفهومُ حُجَّةٌ في الرِّوايات.

[فرع: رأى في ثوبه الذي صلَّى فيه نجاسةً، ولا يَدري متى أصابته]

(وفي «خزانة الأكمل»: رأى في ثوبه قَذرًا)، أي: رجيعَ آدمي، (وقد صلَّى فيه)، أي: في ذلك الثوب، (ولا يدري متى أصابَه: يُعيدُها)، أي: الصلاة، (من آخِر حدَث أحدَثه). والصحيحُ أنه لا يُعيد شيئًا من الصلاة، كما ذكَره في «البحر»[٣]، وسيأتي تفصيلُه في قاعدة أن الأصل إضافةُ الحادِث إلى أقرب أوقاتِه.

(ولو) رأى (المنيَّ) في ثوبه، وقد صلَّى فيه، ولا يدري متى أصابه: يُعيدها (من

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الطهارات، باب الماء الذي يجوز به الوضوء (١/ ٨٢).

(٢) «الملتقط»، كتاب الطهارات، قبيل باب الأنجاس (ص ١٢).

(٣) قال فيه في كتاب الطهارة، قوله: نجسها منذ ثلاث فأرة منتفخة (١/ ١٣٠): «ومن وجد في ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم، ولم يدر متى أصابته: لا يعيد شيئا من صلاته بالاتفاق».

آخر رَقْدَة) نامها. وفي كلامه العطف على معمولي عاملين مختلفين، والمقدم غير مجرور. (انتهى[١]، يعني): يعيدُها (احتياطًا عمَلًا بالظاهر)؛ لأن احتمال إصابتِها من الخارج خلافُ الظاهر.

[مطلب: التداخُل في المفعول له]

وقوله: «احتياطًا»، مفعولٌ لأجله، ناصِبُه الفعلُ، و«عملا» مفعولٌ لأجله، ناصِبُه المفعولُ له، فهو من تداخُل المفعول له، كما نبَّه عليه في «الكشَّاف» في قوله تعالى: ﴿حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾ [التوبة: ٩٢]، قال: «﴿أَلَّا يَجِدُواْ﴾، مفعولٌ له، وناصِبُه المفعولُ له الذي هو ﴿حَزَنًا﴾. قال الطِّيبي: «فهو على التداخُل في المفعول له»[٢]، انتهى.

[فرع: أكَل آخِرَ الليل، وشكَّ في طلوع الفجر، وكذا الوقوفُ بعرفة]

(أكَل آخِرَ الليل) سُحورًا، (وشكَّ في طلوع الفجر: صحَّ) صومُه إن لم يَتبيَّن طلوعُه، وإلا فعليه القضاء دون الكفارة؛ (لأن الأصل بقاءُ اللَّيل).

(وكذا) الحالُ (في الوقوف) بعرفة، فلو وقَف بها آخِرَ الليل، وشكَّ في طلوع فجر يومَ النحر: تمَّ حجُّه ما لم يَتبيَّن أنه كان بعد الطلوع؛ لأن الأصل بقاءُ الليل.

(والأفضلُ أن لا يأكُلَ) السُّحورَ (مع الشكِّ) في طُلوع الفجر احتياطًا.

(وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه مُسِيءٌ بالأكل مع الشكِّ إذا كان ببَصَرِه عِلَّةٌ، أو كانت الليلُ مُقمِرةً أو مُتغيِّمة، أو كان في مكانٍ لا يَتبيَّن فيه الفجرُ)؛ لحديث: «دَعْ ما يُريبُك إلى ما لا يُريبُك»[٣].

---

(١) انظر: «خزانة الأكمل»، كتاب الصلاة، من المنتقى (١/ ١٤٦).

(٢) «الكشاف» مع «حاشية الطيبي»، المُسمَّى بـ«فتوح الغيب» (٧/ ٣٢٨).

(٣) رواه الترمذي في «سننه»، في باب من أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، برقم (٢٥١٨).

وإن غلَب على ظنِّه طلوعُه، أي: الفجر، (لا يأكُل). قال القهستاني: «وفيه[١] إشارة إلى تجويز السُّحور والإفطار بالتحرِّي، وقيل: لا يَتحرَّى في الإفطار، وإلى أنه يَتسحَّر بقولِ عَدْلٍ، وكذا بضَرْب الطبول، واختُلف في الدِّيك. وأما الإفطار، فلا يجوز بقولِ واحد، بل بالمُثنَّى. وظاهر الجواب أنه لا بأسَ به إذا كان عَدْلا صدَّقه، كما في «الزاهدي»، وإلى أنه لو أفطَر أهلُ الرستاق بصوتِ الطَّبل يوم الثلاثين ظانِّين أنه يومُ العيد، وهو[٢] لغيره: فلا كفَّارة، كما في «المنية»»[٣]، انتهى.

(فإن) وقَع أنه **(أكَل)**: يُنظَر **(فإن لم يَستبِنْ له شيءٌ من الطلوع وعدمه: لا قضاءَ عليه في ظاهر الرواية)**، وكذا «لو كان أكبَرُ رأيِه أن الفجر طالِعٌ وأكَل: فلا قضاءَ عليه في ظاهر الرواية. وقال مشايخُنا: عليه قضاءُ ذلك اليوم»، «خلاصة»[٤]؛ لأن اليقين لا يزول بالشكِّ، وصحَّحه في «الإيضاح» و«النهاية» و«العناية»[٥]، ولا كفَّارةَ عليه، سواء تبيَّن أنه تَسحَّر بعد الفجر أو لم يَتبيَّنْ له شيء؛ لأنه بنَى أمرَه على الأصل، وهو بقاءُ الليل.

وتوضيحُ هذا: إما أن يأكُلَ مع تيقُّن بقاءِ الليل، أو الشكِّ فيه، أو غلَبة الظنِّ في طلوع الفجر؛ وعلى كلٍّ، فإما أن يَتبيَّن طلوعُ الفجر أو لا:

---

(١) أي: في لفظ الظن، كما في «جامع الرموز».

(٢) أي: والحال أن ضرب الطبل.

(٣) «جامع الرموز»، كتاب الصوم، فصل: ما يفسد الصوم (١/ ٣٦٠ـ ٣٦١).

(٤) قال فيها (١/ ٢٥٦): «ولو تسحر، وأكثر رأيه أن الفجر طالع، قال مشايخنا رحمهم الله: له أن يقضي ذلك اليوم.... هذا في نسخة القاضي الإمام. وفي «التجريد»: إن أكل وأكبر رأيه أن الفجر طالع، عليه قضاؤه، والصحيح أن لا قضاء عليه».

(٥) «العناية شرح الهداية»، كتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة، فصل في العوارض (٢/ ٣٧٤).

ففي الأول: إن تبيَّن الطلوعُ فعليه القضاءُ وإمساكُ ذلك اليوم، وإلا فلا.

وفي الثانية: إن تبيَّن طلوعُه فكذلك يَقضِي ويُمسِك يومَه، وإلا فصومُه تامٌّ.

وفي الثالثة: لا قضاءَ عليه في ظاهر الرواية، والمُختارُ للفتوى، على ما عليه أكثر المشايخ: القضاءُ احتياطًا، ولا كفَّارةَ في الكُلِّ.

(ولو ظهر أنه أكَل بعده: قضى ولا كفَّارة عليه).

[فرع: شكَّ في الغروب، وأفطَر]

(ولو شكَّ في الغروب) للشمس **(لم يأكُل)** حَتْمًا؛ **(لأن الأصل بقاءُ النهار. فإن أكَل، ولم يَستبِنْ له شيءٌ: قضَى، وفي الكفارة روايتان).**

وفي «البدائع»: «الصحيح عدمُ الوجوب؛ لأن احتمال الغروب قائمٌ، فكانت الشبهةُ ثابتةً، والكفَّارةُ لا تجب مع الشبهة»[1]، انتهى.

وفي «الفتح»: «مختارُ الفقيه أبي جعفر لزومُها؛ لأن الثابت حالَ غلَبة ظنِّ الغروب شبهةُ الإباحة، لا حقيقتُها، ففي حال الشكِّ دون هذا، وهو شبهةُ الشبهة، وهي لا تُسقِط العُقوبات. هذا إذا لم يَتبيَّن الحال؛ فإن ظهر أنه أكَل قبل الغروب: ففيه الكفارة، لا أعلَم فيه خلافا»[2]، انتهى.

وفي «الخلاصة» و«الخانية»: «ولو أفطَر، وأكبَرُ رأيه أن الشمس لم تغرُبْ: فعليه القضاءُ والكفارة؛ لأن النهار كان ثابتًا بيقين، وقد انضمَّ إليه أكبَرُ رأيِه، فصار بمنزلة اليقين»[3].

---

(١) «بدائع الصنائع»، كتاب الصوم، فصل: بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره له (٢/ ١٠٦).

(٢) «فتح القدير»، كتاب الصوم، فصل: كان مريضا في رمضان (٢/ ٣٧٥).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصوم، الفصل الثالث فيما يفسد الصوم (١/ ٢٥٦)، «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصوم، آخر الفصل السادس فيما يفسد الصوم (١/ ٢١٤ - ٢١٥).

(وتمامُه في «الشرح»)، أي: «شرح الكنز» (من) كتاب (الصوم)[1].

[فرع: إنكار المرأةُ وصولَ النفقة والكِسْوة المُقرَّرتَين]

(ادَّعت المرأةُ عدمَ وُصول النفقة والكِسْوة المُقرَّرتَين) بتقرير القاضي، قيَّد به لصحة الدعوى، وإلا فلا تصِحُّ دعواهما؛ لأنهما يَسقُطان بمُضِيِّ المدة، (في مُدَّة مَديدة)، وادَّعى الزوجُ الإيصالَ ولم يكُنْ له بيِّنة: (فالقولُ لها؛ لأن الأصل بقاؤُها)، أي: النفقة والكسوة، (في الذِّمَّة)؛ لأن البقاء بعد الثبوت أصلٌ، بخلاف ما إذا لم يثبُت.

واستُشكل هذا بما قالوا: لو ادَّعت المرأةُ مُضِيَّ العِدَّة في مُدَّةٍ تحتمل: صُدِّقت، مع أن الأصل بقاءُ العِدَّة، وكذا المُودَع لو ادَّعى ردَّ الوديعة أو ادَّعى الهلاكَ: فالقولُ قولُه، مع أن الأصل البقاء.

وأُجيب بأن كون الأصل بقاءَ العِدَّة في المُدَّة المُحتمِلة لانقضائها غيرُ مُسلَّم، ولو سُلِّم فالمرأةُ أَمينةٌ في الإخبار، والقولُ قولُ الأَمين مع اليمين فيما ائتُمِن به، وهذا هو الجواب عن الثاني.

[فرع: ادَّعى المديونُ دَفْعَ الدَّين، وأنكر الدائن]

(كالمديون إذا أنكَر) بقاءَ الدين، (وادَّعى دَفْعَ الدَّين، وأنكر الدائنُ) الدفعَ، ولم تكن له بيِّنةٌ تَشهَد بالدفع، فالقول للدائن؛ لأن الأصل بقاؤُه في الذِّمَّة.

[فرع: اختلف الزوجان في التمكين من الوطء]

(ولو اختلَف الزوجان في التمكين من الوطء)، أو اختلفا في الوطء، (فالقولُ لمُنكِره)، يعني: لو علَّق طلاقَها على عدم تمكينه من وطئِها، فادَّعت الوقوعَ عليه بسبب عدم التمكين، وأنكر الزوجُ ذلك: فالقول قوله؛ لأن الأصل عدمُه. «ولو

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الصوم، فصل في عوارض الفطر في رمضان (٢/ ٣١٣ـ ٣١٤).

افترقا، فقالت: بعد الدخول، وقال: قبله، فالقول لها؛ لأنها تُنكِر سُقوطَ المهر»، كما في «التنوير» و«شرحه»[١].

[فرع: اختلفَ الزوجان في السُّكوت والردِّ، أو اختيار الفُرقة عند البلوغ]

(ولو اختلفا)، أي: الزوجان، (في السُّكوت والردِّ)، والزوجةُ بِكرٌ بالغٌ، فقال الزوج: سكتِّ حين بلغَكِ خبرُ العَقْد، وقالت: ردَدْت، وكذا لو اختلفا بعد ما بلغَت الزوجة، وقد كان زوَّجَها غيرُ الأب والجدِّ حالَ صِغرِها، فقالت عند القاضي: بلغتُ الآن واختَرْتُ الفُرقة، وقال: بل بلغتِ قبلُ وسَكتِّ: (فالقول لها) في هاتَين الصورتَين؛ (لأن الأصل عدمُ الرضا).

وأما لو اختلفا بعدما بلغَت، وقالت الزوجة: قد اختَرْتُ الفُرقة حين أدركتُ، وقال الزوج: لم تختاري، فالقول قوله، وعليها البيِّنة؛ لأن العقد نفَذ عليها في حالة الصِّغَر، والأصل بقاؤُه.

[فرع: اختلف الزوجان بعد العِدَّة في الرَّجْعة فيها]

(ولو اختلفا بعد العِدَّة في الرَّجْعة فيها)، أي: العدة، فقال: الزوجُ لمُطلَّقتِه الرَّجعِيَّة بعد انقضاء العدة: كنتُ راجعتُكِ فيها، وقالت: لم تُراجِعْني فيها، (فالقول لها) بلا يمينٍ عنده، وعندهما: مع اليمين؛ (لأن الأصل عدمُها)، أي: الرجعة.

وفي «فتح المدبر»: «ولَدت وطلَّقها، فقال: طلَّقتُ بعد الولادة، فلِيَ الرَّجْعة، وقالت هي: بل قبلها، فلا رجعة، ولم يُعيِّنا وقتًا للولادة ولا للطلاق: فالقول قوله؛ لأن الأصل بقاءُ سَلطنة النكاح. وإذا اتفقا على الولادة، كيوم الجمعة، وقال: طلَّقتُ يومَ السبت، وقالت: طلَّقتَ يومَ الخميس، فالقول قوله؛ لأن الأصل بقاءُ النكاح يوم

---

(١) «الدر المختار»، كتاب النكاح، باب المهر (ص ١٩٠).

الخميس وعدمُ الطلاق، أو على وقت الطلاق[1]، واختلفا في وقت الولادة: فالقول قولها؛ لأن الأصل عدمُ الولادة إذ ذاك»، انتهى.

(و)قيِّد بكونه بعد العِدَّة لأنها (لو) كانت العِدَّة (قائمةً)، واختلفا في الرَّجعة فيها: (فالقول قوله؛ لأنه يَملِكُ الإنشاء)، أي: إنشاءَ الرَّجعة ما دام فيها، (في الحال)، فلا يكون مُتَّهمًا فيه، (فيَملِك الإخبار)، فصار كالوكيل بالبيع إذا قال: بِعْتُه من فلان، فإنه يُصدَّق قبل العَزْل، لا بعده؛ لتلك العِلَّة.

[فرع: اختلف المُتبايعان في الطَّوْع]

(ولو اختلف المُتبايعان)، وكذا الصُّلحُ والإقرار، (في الطَّوْع)، بأن ادَّعى أحدُهما البيعَ عن طَوْعٍ والآخَرُ عن كُرْه: (فالقول لمَن يدَّعِيه)، أي: الطَّوْعَ؛ (لأنه الأصل، وإن بَرْهَنا[2]: تُقدَّمُ بيِّنةُ مَن يدَّعِي الإكراهَ، وعليه الفتوى، كما في «البزازية»[3]).

وقيل: «القول لمن يدعي الإكراه؛ لأنه ينكر زوال الملك. قال الصدر الشهيد: وكان الإسبيجابي يُفتِي به»، و[4] في «التاتارخانية»[5]. «الصحيح أن القول قولُ من يدَّعي الطَّوعَ، والبيِّنةُ بيِّنةُ الآخَر في الصحيح من الجواب»[6].

---

(١) أي: اتفقا على وقت الطلاق.

(٢) في هامش (خ) و(م): (قوله: وإن برهنا. يأتي في كتاب الدعوى في قول المصنف: إذا تعارضت بينة الطوع مع بينة الإكراه، فبينة الإكراه أولى في البيع والإجارة والصلح والإقرار، انتهى).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب البيوع، الفصل الحادي عشر في اختلاف البائع والمشتري (٤/ ٤٩٤).

(٤) كذا في النسخ. والصواب: (كذا)، فإن المسألة السابقة في «التاتارخانية» (٩/ ٥).

(٥) انظر: «التاتارخانية»، كتاب البيوع، الفصل الحادي عشر في الاختلاف الواقف بين البائع والمشتري (٩/ ٥).

(٦) عزا الشارح هذه المسألة إلى «التاتارخانية»، وليست فيها، وإنما هي في «الخانية»، كتاب البيوع، آخر فصل في أحكام البيع الفاسد (٢/ ١٧٢) بنصها. وقد ذكر هذه المسألة الغزي في «تنوير =

قال الغزِّي نقلا عن «المحيط»: «لو ادَّعى عليه أنه أقرَّ طائعًا، وبَرْهَن على ذلك، وبَرْهَن المُدَّعَى عليه أنه أقرَّ بالكُرْه: فالبيِّنةُ بيِّنةُ المُدَّعَى عليه. وإن لم يُؤرِّخا، أو أرَّخا على التعاقُب: فبيِّنةُ المُدَّعِي أَوْلى. فصارت المسألةُ ثُلاثيَّةً: إما أن يُؤرِّخا، أو لا؛ وعلى الأوَّل: إما أن يَتَّحِدَ التاريخُ أو لا، فإن كان الأوَّلُ: فبيِّنةُ الإكراه أولى، وإن كان الثاني، وهو ما إذا اختلف التاريخُ أو لم يُؤرِّخا: فبيِّنةُ الطَّوع أَولى»[١]، انتهى.

وكذا لو اختلفا في الصحَّة والفساد: فالقولُ لمن يدَّعِي الصحة.

وإن اختلفا، فادَّعى أن البيع كان تَلجِئَةً، والآخَر يُنكرها: لا يُقبَل قولُ مُدَّعِيها. والتلجئة أن يقول الرجلُ لغيره: إني أَبِيعُ منكَ داري بكذا، وليس ذلك بيعًا، بل تلجئة، ويُشهِد على ذلك، ثم يَبيع في الظاهر من غير شرطٍ، وهذا البيع باطلٌ، كبيع الهازل[٢].

[فرع: ادَّعى المُشتري أن اللحم المُشتَرى لحمُ مَيْتةٍ أو ذبيحةُ مَجُوسِيٍّ]

(ولو ادَّعى المشتري أن اللحمَ الذي اشتراه منه لحمُ مَيْتةٍ أو ذبيحةُ مَجوسِيٍّ، وأنكره البائعُ: لم أرَه الآن). وفي «البيري» نقلا عن «مختارات النوازل» أنه «لو اشترى لحمًا وقبَضه، فأخبَره مسلمٌ ثِقةٌ أنه ذبيحةُ مَجُوسِيٍّ: لا ينبغي أن يأكُلَه، ولا يُطعمه لآخَر؛ لأنه أخبَر بأمرٍ دِينيٍّ، ولكن لا يَرُدُّه إلى صاحبه؛ لأن قول الواحد ليس بحُجَّة في إبطال حقِّ العباد، انتهى. فأفاد بظاهره أنه لو كان المُخبِر اثنين: يَرُدُّه، ثم رأيتُ في «تهذيب القلانسي» أنه ليس له ردُّه ما لم يحكُم به الحاكم»[٣]، انتهى.

= البصائر» (ل/ ٢٤/ أ)، وعزاها إلى «الخانية».

(١) ليس هذا النقل في «تنوير البصائر» للغزي، ولكن نقله عنه أبو السعود في «عمدة الناظر» (ل/ ٩١/ أ).

(٢) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٠١ـ٢٠٢).

(٣) [illegible] » (١/ ١٥٩).

(ومُقتضَى قولهم: «القولُ لمُدَّعِي البُطلان؛ لكونه يُنكِر أصلَ البيع»، أن يُقبَل قولُ المُشتري).

وفي «البزازية»: «لو ادعى أحدهما الصحة للعقد والآخرُ بطلانَه، بأن ادعى البيع بالميتة[1]: فالقولُ لمُدَّعي البطلان؛ لأنه مُنكرٌ للعقد؛ لأن البيع بالميتة[2] باطل»[3]، انتهى.

وإنما لم يجعَلْه المُصنِّف من دعوى بطلانِ البيع؛ لأن ما ذكره دعوى الردِّ بالعيب قصدًا، ودعوى بطلانِ البيع تابعٌ ولازم، فلم يجزَمْ بكونه منه، كذا قيل.

(و)أيضًا، القول قولُ المشتري (باعتبار أن الشاة في حال حياتِها مُحرَّمة)؛ لأنها مِلكُ الغير. قال الحموي: «وهو الظاهر»[4]. قال شيخُنا: «بل الظاهر أن وجه الحرمة أن حِلَّ الأكل مُتوقِّفٌ على الذكاة الشرعية، بأن يكون المُذكِّي مُسلِمًا أو كتابيًّا، وما ذكَره لا يصلُح وجهًا لحُرمتِها، وكيف يَتوهَّمُ كونُ المِلك للغير، أي: لغير البائع؟ مع كونه ذا يدٍ، بل كونُه ذا يدٍ قاضٍ بثُبوت الملك له، لما صرَّحوا به مِن أنَّ: مَن عايَن شيئًا في يد إنسانٍ وسِعه أن يَشهَد بالمِلك له»[5]، انتهى.

(فالمُشتري مُتمسِّكٌ بأصل التحريم إلى أن يتحقَّق زوالُه) «بالذكاة الشرعية، ولم يَتحقَّقْ بعدُ، فالقول قولُه لهذا الوجه. وظاهرُه أنه بقبول قولِ المُشتري له ردُّه

---

(١) في النسخ: (للميتة)، والمثبت من «البزازية».

(٢) في النسخ: (للميتة)، والمثبت من «البزازية».

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب البيوع، الفصل الحادي عشر في اختلاف البائع والمشتري (٤/ ٤٩٤).

(٤) قال: «لا يظهر غير هذا»، أي: لا يظهر وجه للتحريم في حال الحياة إلا أن تكون الشاة ملكا للغير. انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٠٣).

(٥) «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٩١/أ).

على بائعه، وليس كذلك، فهو بحثٌ مخالفٌ للمنقول[1]»، «شيخنا»[2].

[فرع: ادَّعت المُطلَّقةُ امتدادَ الطُّهر، وعدمَ انقضاء العِدَّة]

(ادَّعت المُطلَّقة) المُعتدَّةُ بالحيض (امتدادَ الطُّهْر) الذي لا حدَّ لأكثره، (وعدمَ انقضاء العِدَّة: صُدِّقت، ولها النفقةُ حتى تنقضِيَ عِدَّتُها؛ لأن الأصل بقاؤُها إلا إذا ادَّعت الحَبَل، فإن لها النفقة حينئذ إلى سنتَين) فقط، (فإن مضَتا)، أي: السنتان، (ثم تبيَّن أن لا حبَلَ) موجودٌ: (فلا رجوعَ عليها) بالنفقة، (كما في «فتح القدير»[3]).

«فإن قالت: هذا رِيحٌ وأظنُّه ولدًا، وطلَبت النفقةَ: لها ذلك، ولا يُلتفَت إلى قول الزوج: إنكِ ادَّعَيتِ الحبَل، وتنقضي عِدَّتُها بثلاث حِيَضٍ، أو بدُخولها حدَّ الإياس ومُضِيِّ ثلاثةِ أشهُر»، «خلاصة»[4].

[٢ ـ قاعدة: الأصل براءة الذمة]

(قاعدة: الأصل براءة الذِّمَّة).

[شرحُ معنى «الذِّمَّة»]

هي[5] في اللغة: العَهْد، وفي الشرع: وصفٌ يصير به الإنسانُ أهلًا لما له وعليه[6].

---

(١) في النسخ: (المنقول). والمثبت من «عمدة الناظر».

(٢) «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٩١/أ ـ ب).

(٣) انظر: «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب النفقة، فصل: وإذا طلق الرجل امرأته (٤/ ٤٠٩).

(٤) «خلاصة الفتاوى»، كتاب النكاح، الفصل التاسع عشر في النفقات، نوع منه في نفقة الصغير (٢/ ٥٨).

(٥) أي: الذمة.

(٦) انظر: «التوضيح مع التلويح»، القسم الثاني في الحكم، باب المحكوم عليه، فصل: الأهلية ضربان، وجوب وأداء (٢/ ٣٢٣).

وقال بعضهم: الذِّمَّة أمرٌ لا معنى له، ولا حاجة إليه في الشرع، وإنه من اختراعات الفقهاء؛ يُعبِّرون عن وجوب الحكم على المُكلَّف بثُبوته في ذمَّته[1].

وردَّه في «التوضيح»، وأثبَتها لغةً وشرعًا، وأقام النصوص على ذلك[2].

قال في «التلويح»: «وتحقيق ذلك أن الذِّمَّة في اللغة: العهدُ، فإذا خلق الله تعالى الإنسانَ محلَّ أمانتِه: أكرَمه بالعقل والذِّمَّةِ، حتى صار أهلا لوجوب الحُقوق له وعليه، وثبَت له حقوقُ العِصْمة والحُرِّيَّة والمالِكيَّة، كما إذا عاهَدْنا الكُفَّارَ، وأعطيناهم الذِّمَّة: يثبُت لهم وعليهم حقوقُ المسلمين في الدُّنيا، وهذا هو العهدُ الذي جرَى بين الله وعباده يوم المِيثاق، المُشارِ إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، على ما ذهب إليه جمعٌ من المُفسِّرين أن الله تعالى أخرَج ذُرِّيَّةَ آدمَ بعضَهم من بعض، على حسَب ما يَتوالدون إلى يوم القيامة، في أدنى مُدَّةٍ، كمَوتِ الكُلِّ في النفخة الأُولى، وحياةِ الكُلِّ في النفخة الثانية، فصوَّرهم، واستَنطَقهم، وأخَذ مِيثاقَهم، ثم أعادهم جميعًا في صُلْب آدم، ثم أَنْسَانا تلك الحالةَ ابتلاءً لنُؤمِن بالغيب.

وحاصلُ كلام المُصنِّف من الاستدلال بالآيات: أن الإنسان قد خُصَّ من بين [سائر] الحيوانات بوجوب أشياءَ له وعليه، وتكاليفَ يُؤاخَذُ بها، فلا بد فيه من خُصوصية بها يصير أهلا لذلك، وهو المراد بالذمة، وهي[3] وصفٌ يصير به الإنسان أهلا لما له وعليه، وليست هي العقلَ؛ لأن العقل إنما هو لمُجرَّد فَهْم الخطاب،

---

(١) انظر: «شرح التلويح على التوضيح» (٢/ ٣٢١).

(٢) انظر: «التوضيح» مع «التلويح» (٢/ ٣٢٣).

(٣) في النسخ: (وهو)، والمثبت من «التلويح».

الوجوبُ مَبنيٌّ على هذا الوصف[١]، حتى لو فُرض ثبوتُ العقل بدون ذلك الوصف، كما لو رُكِّب العقلُ في حيوانٍ غير الآدمي: لم يثبُت الوجوبُ له وعليه.

والحاصل: أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه، والعقلُ بمنزلة الشرط.

فإن قلتَ: فما معنى قولهم: «وجَب أو ثبت في ذمَّتِه كذا»؟ قلتُ: معناه الوجوبُ على نفسه باعتبار ذلك الوصف. فلما كان الوجوبُ مُتعلِّقا: جعلوه بمنزلة ظَرفٍ يستقِرُّ فيه الوجوبُ؛ دلالةً على كمال المُتعلَّق به[٢]، وإشارةً إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي، كما يقال: وجب في العهد والمُروءة أن يكون كذا وكذا»[٣]، انتهى المقصودُ منه.

[فرع: لا يُقبَل في شَغْل الذِّمَّة شاهدٌ واحد]

(ولذا)، أي: لأن الأصل براءة الذمة، **(لم يُقبَل في)** بيان **(شَغْلها)**، أي: الذِّمَّة، **(شاهدٌ واحد)**.

[فرع: القولُ قولُ المُدَّعَى عليه؛ لأن الأصل براءَةُ ذمَّتِه]

(ولذا كان القولُ قولَ المُدَّعَى عليه) إذا لم توجَد النيةُ؛ **(لمُوافقتِه الأصلَ)** من براءة الذمة، (و)كانت **(البيِّنةُ للمُدَّعي؛ لدعواه ما خالفَ الأصلَ)** من شَغل ذِمَّةِ المُدَّعَى عليه.

---

(١) أي: على الذمة.

(٢) كذا في النسخ. وفي «التلويح»: (دلالة على كمال التعلق).

(٣) «شرح التلويح على التوضيح»، القسم الثاني في الحكم، باب المحكوم عليه، فصل: الأهلية ضربان، وجوب وأداء (٢/ ٣٢١-٣٢٢).

[مطلب: الأصلُ راجِحٌ على الظاهر]

وأما إذا تعارَض الأصلُ والظاهر، فيُعلَم من مسألة ما إذا قال الزوجُ: بلَغكِ الخبرُ وسكتِّ، فقالت: رددْتُ، فالقولُ قولها؛ إذ الأصلُ راجِحٌ على الظاهر.

[فرع: القول قولُ الغارم في قيمة المغصوب، والمُقِرّ في تفسير الحقّ]

(فإذا اختلفا في) قيمة المُتلَف و(المغصوبِ) عند طلب الضمان: (فالقولُ قول الغارِم)، أي: الضمان مع يمينه؛ (لأن الأصل براءةُ الذِّمَّة عمَّا زاد).

(ولو أقرَّ بشيءٍ أو حقٍّ)، بأن قال: له[1] شيءٌ أو حقٌّ، (قُبِل تفسيرُه) ذلك الشيءَ أو الحقَّ (بما له قيمةٌ)، ولا يُقبَل فيما لا قيمة له، كحَبِّ حِنطة، أو قطرةِ ماء؛ لأنه أخبر عن الواجب في ذِمَّته، وما لا قيمة له لا يجب فيها، فإذا بيَّنه به: يكون رُجوعًا عن الإقرار، فلا يُقبَل، (والقولُ للمُقِرِّ مع يمينه) إذا ادَّعى المُقَرُّ له أكثرَ منه.

(ولا يَرِدُ عليه)، أي: الأصل المذكور، (ما لو أقرَّ بدراهمَ، قالوا: يلزمه ثلاثةُ دراهم؛ لأن أقلَّ الجَمْع ثلاثةٌ)، سواء كان جمعَ كثرةٍ أو قِلَّة. «وأما التفرِقةُ بينهما، فإنما هو في جانب الزيادة، بمعنى أن جَمْعَ القِلَّة مُختَصٌّ بالعشرة فما دونَها، وجمع الكثرة غيرُ مُختصٍّ، لا أنه مُختصٌّ بما فوق العشرة»، «تلويح»[2].

(مع أن فيه)، أي: أقل الجمع، (اختلافًا)، بيَّنه بقوله: (فقيل: أقلُّه اثنان)؛ تمسُّكًا بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ﴾ [النساء: ١١]، والمراد اثنان فصاعدا؛ لأن الأخَوَين يَحجُبان الأمَّ إلى السُّدُس، كالثلاثة والأربعة. وكذا الاثنان جمعٌ في الوصية

---

(١) أي: عليَّ.

(٢) «التلويح على التوضيح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى، فصل في ألفاظ العام (١/ ٩٤).

والمَواريث، حتى إن للأُختَين في الميراث الثُّلُثَين، كما للأخَوَات، وللاثنين ما أوصَى لأقرباء فلان؛ وبقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، أي: قلباكما؛ إذ ما جعَل الله لرجُلٍ من قلبَين في جَوفه؛ وبقوله عليه السلام: «الاثنانِ فما فوقهما جماعةٌ»[1].

(فينبغي) على هذه القاعدة (أن يُحمَل) الإقرارُ (عليه)، أي: الاثنين؛ (لأن الأصل براءةُ الذمة) عما زاد عليهما؛ (لأنا نقول) في الجواب: (المشهور أنه)، أي: أقلُّ الجمع، (ثلاثةٌ)؛ لإجماع أهلِ العربية واللغة على اختلاف صِيَغِ الجمع والتثنية، ولا نزاع في أن أقلَّه اثنان في بابَي الإرثِ استحقاقًا وحَجْبًا، والوصيةِ، لكن لا باعتبار أن صِيَغ الجمع موضوعةٌ للاثنين فصاعدًا، بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين حكمَ الجمع.

وإطلاقُه في قوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، على الاثنين مجازًا بطريق إطلاقِ اسم الكُلِّ على البعض، أو تشبيه الواحد بالكثير في العِظَم والخطَر، كما يُطلَق الجمعُ على الواحد تعظيمًا في مثل: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩][2]، مع الاتفاق على أن الجمع لا يُطلَق على الواحد حقيقةً. وكثُر مثلُ هذا المجاز احترازًا عن استثقال الجمع بين التثنيتَين، مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان. وقد يُراد بالقلوب السؤالُ والدَّوَاعي المختلفة، كما يقال لمن تردَّد بين جهتَين: إنه ذو قلبَين.

وأما قولُه عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، يجب أن يُحمَل على

---

(١) رواه ابن ماجه في «سننه»، كتاب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب الاثنان جماعة، برقم (٩٧٢).

(٢) في النسخ: (إنا له حافظون).

أن للاثنَين حكمَ الجمع في المواريث في الاستحقاق والحَجْب، أو في حكم الاصطفاف خلفَ الإمام، أو في إباحة سفرِهما وارتفاع ما كان مَنْهِيًّا في أوَّل الإسلام من مُسافَرة واحدٍ أو اثنَين بناءً على غلَبَة الكُفَّار، أو في انعقاد صلاةِ الجماعة بهما وإدراكِ فضيلتها؛ لأن الإجماع قد انعقد على أن أقلَّ الجمع ثلاثةٌ، على أن ابن الحاجب قال: النِّزاع في نحو صِيَغِ الجمع، نحو: رِجال، ومُسلِمين، وضرَبُوا، واضرِبُوا، لا في لفظ الجمع، يعني: ج م ع، ولا في نحو: نحن فعلنا، ولا في نحو: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، فإنه وِفاقٌ. فبهذا ظهر قوله:

(وعليه)، أي: المشهور، (يُبنَى الإقرار)، وإنما يرد لو كان ذلك القولُ مشهورًا أو مُساوِيًا لهذا، وقد علمتَ أنه خلافُ الإجماع.

[٣ ـ قاعدة: من شكَّ أنه فعل شيئًا أو لا، فالأصل أنه لم يفعل]

(قاعدة: من شكَّ أنه فعل شيئًا أو لا، فالأصل) أن يُحمَل على أنه (لم يَفعَل) ذلك الشيء.

ينبغي أن يُقيَّد في الصلاة بالوقت؛ لما في «الخانية»: «شكَّ في صلاة، هل أدَّاها أم لا؟ فإنْ في الوقت: كان عليه أن يُعيدَها، وبعد خروج الوقت لا شيء عليه»[1]، انتهى.

[٤ ـ قاعدة: من تيقَّن الفعلَ، وشكَّ في القليل والكثير: حُمل على القليل]

(ويدخُل فيها)، أي: في هذه القاعدة، (قاعدةٌ أُخرى)، وهي: (من تيقَّن الفعلَ، وشكَّ في القليل والكثير: حُمل على القليل؛ لأنه المُتيقَّن)، فإنه في

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، آخر فصل في مسائل الشك (١/ ١٠٩).

بمعنى: شكَّ في الكثير، هل فعَله أو لا؟ فالحملُ على القليل حملٌ على أنه لم يفعَلْ، (إلا أن تشتغل[1] الذمةُ بالأصل)، أي: أصل ذلك الفعل، أي: شكَّ أنه فعل أو لا، (فلا تَبرَأُ الذمةُ) حينئذ (إلا باليقين). لا وجه لهذا الاستثناء؛ لأن القليل متيقَّنٌ على هذا الفرض، كما يدل عليه قوله: «لأنه المتيقَّن»، تأمل.

[٥ ـ قاعدة: ما ثبت بيقين لا يرتفِع إلا بيقين]

(وهذا الاستثناءُ راجعٌ إلى قاعدة ثالثة)، وهي: (ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، والمراد به)، أي: اليقين، (غلَبةُ الظنِّ، ولذا)، أي: لكون المراد ذلك، (قال في «المُلتقَط»: ولو لم تفُتْه من الصَّلَوَاتِ شيءٌ، وأحبَّ أن يقضِيَ صلاتَه)، أي: بعيدها، (منذُ أدرَك) البلوغ: (لا يُستحَبُّ ذلك). وفي «الظهيرية»: قيل: يُكره، وقيل: لا يكره. (إلا إذا كان أكبرُ ظنِّه فسادَها بـ)سبب (نقصٍ في الطهارة أو بـ)سبب (تركِ شرط، فحينئذ يَقضي ما غلَب على ظنِّه فسادُه، وما زاد عليه يُكره قضاؤُه؛ لوُرود النهي عنه[2]، انتهى).

ووجهُ دلالته على ما ذكره: أنه لو لم يكُنْ المرادُ بغلَبة الظنِّ اليقينَ: لكُرِه قضاءُ ما غلب على ظنِّه فسادُها، ولدخَل الكلُّ في الكراهة لوُرود النهي عنه.

وسيجيء الفرقُ بين مطلَق الظنِّ وغلَبة الظنِّ في خاتِمة مباحثِ القاعدة الثالثة، إن شاء الله تعالى.

[فرع: شكَّ في صلاة، هل صلَّاها أم لا]

(شكَّ في صلاة، هل صلَّاها أم لا: أعادَ) إن كانت (في الوقت) احتياطًا،

---

(١) في (ع): (تستغل).

(٢) «الملتقط»، كتاب الصلاة، مطلب: لو لم تفته الصلاة فأحب أن يقضيها (ص ٥٤).

والظاهر وجوبُ الإعادة[١]، وإن خرج الوقت ثُمَّ شكَّ: لا شيءَ عليه[٢].

فدلَّ ذلك على تقييد القاعدة، كما تقدَّم، كما يدلُّ قولُه:

[فرع: شكَّ في ركوع أو سجود]

(شكَّ في رُكوع أو سُجود)، بأنه هل فعله أو لا، والحال أنه (هو)، أي: الشكُّ، (فيها)، أي: الصلاة، (أعاد، وإن كان بعدها فلا) يُعيد.

أنَّها[٣] مُقيَّدةٌ بما إذا لم يفرُغ من الصلاة التي كان الفعلُ جُزْءًا منها.

[فرع: شكَّ كَمْ صلَّى]

(وإن شكَّ أنه كَمْ صلَّى، فإن كان) ذلك الشكُّ (أوَّل مرَّةٍ)[٤] في عُمُره أو في

---

(١) في هامش (خ) و(م): (قوله: والظاهر... إلخ. لا حاجة للاستظهار مع قوله في «الخانية»: كان عليه أن يعيدها، وفي «الذخيرة»: فعليه أن يعيدها. فلذا قال أبو السعود: أي: وجوبا؛ بدليل قول صاحب «الذخيرة»... إلخ، انتهى من خط المفتي).

(٢) في هامش (خ): (قوله: لا شيء عليه؛ لأن سبب الوجوب قد فات، بخلاف ما إذا كان في الوقت، فإن سبب الوجوب قائم، وإنما يجب القضاء بشرط عدم الأداء، أي: بشرط اليقين بعدم الأداء قبله، بقرينة قوله: وقد شك فيه. فالحاصل أنه إذا شك بعد خروج الوقت لا شيء عليه، وهذا بخلاف الزكاة؛ لما في «الذخيرة»: سئل عبد الله بن المبارك عن رجل شك في الزكاة، فلم يدر أزكى أم لا، قال: يعيدها؛ فرقا بين هذا وبين ما إذا شك في صلاة بعد ذهاب وقتها، فلم يدر أصلاها أم لا، فإنه لا يعيد، نقله أبو السعود عن «البيري»).

(٣) مفعول (يدُلُّ). أي: كما يدل قولُه أنَّها مقيدة... إلخ.

(٤) في هامش (خ): (قوله: أول مرة. اختلفوا في معنى قولهم: أول مرة. فأكثر مشايخنا، كما في «الخلاصة» و«الخانية» و«الظهيرية» على أن معناه أول ما وقع له في عمره، يعني: لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه، هكذا ذكره الإمام الزيلعي. وذهب الإمام السرخسي إلى أن معناه السهو ليس بعادة له، لا أنه لم يَسْهُ قط. وقال فخر الإسلام: أي: في هذه الصلاة، واختاره ابن الفضل، كما في =

هذه الصلاة، وأكثرُ المشايخ على الأوَّل: (استَأنَفَ) الصلاةَ، (وإن كثُر) في عمره أو في هذه الصلاة: (يتحرَّى) ويأخُذ بما ركَن إليه قلبُه. فإن وقع تحرِّيه على ركعةٍ: يُضِيفُ إليها ركعةً إن كانت الصلاةُ ثُنائيَّة، ثم يقعُد ويُسلِّم ويسجُد للسهو. وإن وقَع تحرِّيه على ركعتَين: يقعُد ويُسلِّم ويسجُد للسهو، وعلى هذا القياس الرُّباعية.

(وإلا) يقَعْ تحرِّيه على شيء (أخَذ بالأقلِّ).

«ففي صلاة الفجر يجعَل كأنه صلَّى ركعة، فيقعُد احتياطًا، ثم يُضيف إليها أُخرى، ثم يقعُد ويُسلِّم ويسجُد لسَهْوِه.

وفي ذوَات الأربع، إن كان الشكُّ في الثانية يجعلُها أُولى، ويقعُد على رأس كلِّ ركعةٍ؛ احترازًا عن تَرْكِ إحدى القعدتَين. وكذا لو تردَّد بين الثانية والثالثة، أو بينها وبين الرابعة: يبني على الأقلِّ ويُتِمُّ ما عليه.

وأما لو شكَّ في الفجر أنها الثانية، فإن كان في السُّجود فسيذكُره المصنِّف، وإلا عمِل أيضًا بالتحرِّي، فإن لم يقَعْ تحرِّيه على شيءٍ، وكان قائمًا: يقعُد في الحال، ثم يقوم ويُصلِّي ركعةً أُخرى، وإن كان قاعدًا: يتحرَّى، إن وقع تحرِّيه أنها ثانيةٌ: يَمضِي على صلاته، وإن وقع أنها ثالثةٌ: يتحرَّى في القعدة، فإن وقع تحرِّيه على أنه لم يقعُد على رأس الركعتَين: فسَدت صلاتُه، وإن لم يقع تحرِّيه على شيء: فسَدت أيضًا، وهكذا في ذوَات الأربع»، كما في «الخلاصة»[1].

ثم المسألةُ المذكورة تدلُّ أيضًا على تقييد القاعدة في حقِّ الصلاة بما إذا لم

= «الظهيرية»، وكلاهما قريب، كذا في بعض المعتبرات، «عزمي»، كذا في «حاشية أبي السعود». فالأقوال ثلاثة، اقتصر الشارح منها على قولين؛ لما أن الثالثة قريب من الثاني، فتدبر).

(١) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو في الصلاة (١/ ١٦٩ - ١٧٠).

يكن الشكُّ أوَّلَ مرَّة، وبما إذا لم يقَعْ تحرِّيه على شيء، كما يدلُّ قوله: (وهذا) الذي ذكرناه (إذا شكَّ فيها قبل الفراغ منها)، على أنها مُقيَّدةٌ بما إذا لم يفرغ منها، كما تقدم.

(فإن كان الشكُّ بعده)، أي: الفراغ منها، (فلا شيءَ عليه)، كما إذا شكَّ بعد الوضوء في غَسْل بعض الأعضاء: لا شيءَ عليه، كما في «البزازية»[1].

[فرع: تذكَّر بعد الفراغ تَرْكَ فرضٍ، وشكَّ في تعيينه]

(إلا إذا[2] تذكَّر بعد الفراغ) منها (أنه ترَك فرضًا) من فرائضها، (وشكَّ في تعيينه، قالوا: يسجُد سجدة واحدة ثم يقعُد، ثم يقوم فيُصلِّي ركعةً بسَجدتَين، ثم يقعُد، ثم يسجُد للسهو، كما في «فتح القدير»[3])؛ لأن المتروك إن كان السجودَ فقد سجَد، وإن كان الركوعَ فلا بد من الركعة بسجدتَين.

هذا إذا علِم أنه ترك فعلا من أفعال الصلاة، وأما إن ترك القراءةَ تفسُد صلاته، كما سيذكُره بعد.

[فرع: أخبَره عدلٌ بعد السلام أنه صلى الظهرَ أربعًا، وشكَّ في صِدقه]

(ولو أخبره عدلٌ بعد السلام: إنك صلَّيتَ الظُّهْرَ أربعًا[4]، وشكَّ في صِدْقه وكِذْبه: فإنه يُعيد احتياطًا[5]) عند محمد؛ (لأن الشكَّ في صِدقه شكٌّ في الصلاة). هكذا في النُّسَخ.

---

(١) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، آخر الفصل السادس عشر في السهو (٤/ ٦٢).

(٢) قوله: (إلا إذا)، في (خ) فقط، وهو الموافق للمتن المطبوع.

(٣) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (١/ ٥١٨).

(٤) في هامش (خ): (قوله: أربعا، صوابه: ثلاثًا، كما يظهر لمن تأمَّل أدنى تأمُّل).

(٥) في هامش (خ): (قوله: احتياطا، أي: استحبابا، لا وجوبا. وبه اندفع كلام الشارح الآتي، أي: قوله: «قيل عليه... إلخ»، تأمل. وقد يقال: إن الاحتياط في باب العبادات محمول على الوجوب، فيكون منافيا لما سبق من أنه إذا شك بعد الفراغ لا يوجب شيئا، فلذا أقر الشارح الإشكال بالتنافي المذكور، فتدبر).

وفيه: إن اعتقد تمامَها فلا معنى للشكِّ المذكور، وإن لم يعتقِدْ كان الشكُّ منه، لا من المُخبر. وأيضًا، الشكُّ في الرُّباعية كما يجوز أن يكون باحتمال النقص، يجوز أن يكون باحتمال الزيادة مع وجود القعدة الأخيرة، فلا يَترتَّب عليه الإعادة مطلقا.

فالحقُّ أن يقال: «صلَّيتَ الظُّهر ثلاثًا»، مُوافِقًا لما ذكره في «الخلاصة»[١] و«البزازية»[٢].

ثم «إن لم يشُكَّ في صدقه لما أن عنده كان أربعًا[٣]: لا يَلتفِتُ إلى قول المُخبر. وإن شكَّ في قول عَدْلَين: يُعيد لا محالة. وإن لم يكُنْ المُخبر عدلا: لا يَقبَل قوله»، كما في «الخلاصة»[٤]. لكن قيل عليه: إن الشكَّ في الصلاة بعد الفراغ منها لا يوجب شيئًا، وظاهر قوله: «يُعيد احتياطًا»، وجوبُ الإعادة، فتأمَّل.

[فرع: وقع الاختلافُ بين الإمام والقوم في أنه كَمْ صلَّى]

(**ولو وقع الاختلافُ بين الإمام والقوم**)، بأن قال القوم: صلَّيتَ ثلاثًا، وقال الإمام: أربعًا، أو قال بعضهم: صلَّى ثلاثا، وقال البعض الآخر: صلَّى أربعًا، والإمام مع أحد الفريقين: يُؤخَذ بقول الإمام، (**فإن كان الإمامُ على يقين**) فيما قاله: (**لا يُعيد**) الصلاة، (**وإلا**) يكُنْ على يقين: (**أعادَ**) بقولهم، (**كذا في «الخلاصة»**[٥]).

«فإن أعادَ الإمامُ الصلاةَ، وأعاد القومُ معه مُقتدِين به: صحَّ اقتداؤُهم؛ لأنه إن كان الإمامُ صادقًا يكون هذا اقتداءَ مُتنفِّل، وإن كان كاذِبًا يكون اقتداءَ مُفترِضٍ بمُفترِض.

(١) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو في الصلاة (١/ ١٧١).

(٢) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو (٤/ ٦٢).

(٣) أي: تيقن المصلي أنه صلى أربعًا.

(٤) انظر: «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو في الصلاة (١/ ١٧١).

(٥) «خلاصة الفتاوى» (١/ ١٧١).

ولو استيقَن واحدٌ من القوم أنه صلَّى ثلاثا، واستيقَن واحدٌ أنه صلَّى أربعًا، والإمامُ والقومُ في شكٍّ: ليس على الإمام والقوم شيءٌ، وعلى المُتيقِّن بالنقصان الإعادةُ.

ولو كان الإمامُ استيقَن بأنه صلَّى ثلاثًا: كان عليه أن يُعيد بالقوم، ولا إعادة على الذي تيقَّن بالتمام.

ولو استيقَن واحدٌ من القوم بالنقصان، وشكَّ الإمامُ والقوم، فإن كان ذلك في الوقت: أعادوها[1] احتياطًا، وإن لم يُعِيدوا[2]: فلا شيء عليهم، إلا إذا استيقَن عَدْلان بالنقصان، وأخبَرا بذلك»، كذا في «الخانية»[3] و«الخلاصة»[4].

[فرع: صلَّى ركعةً بنِيَّة الظُّهر، ثم شكَّ في كلِّ ركعة أنه في صلاة أُخرى]

(ولو صلَّى ركعةً بنِيَّة الظُّهر، ثم شكَّ في الثانية أنه في العصر) الفائتة، ويحتمِلُ العكس، بأن كان في العصر، وشكَّ في الظُّهر الفائت والعصر الحاضر، **(ثم شكَّ في الثالثة أنه في التطوُّع، ثم شكَّ في الرابعة أنه في الظُّهر)**، يعني الأوَّل؛ لأن المعرفة إذا أُعِيدت معرفةً كانت عَيْنًا[5]، **(قالوا: يكون في الظهر، والشكُّ ليس بشيء)**؛ لأنه بناءٌ على اليقين، والشكُّ فيما فعَل أو لم يفعل الأصلُ أنه لم يَفعَل.

---

(١) في النسخ: (أعادها). والمثبت من «الخلاصة» و«الخانية».

(٢) في النسخ: (يعد). والمثبت من «الخلاصة» و«الخانية».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، فصل في مسائل الشك (١/ ١٠٤ ـ ١٠٥).

(٤) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو (١/ ١٧١ ـ ١٧٢).

(٥) أي: كانت الثانية عين الأولى.

[فرع: تذكَّر مُصلِّي العصر تَرْكَ سجدة، ولا يدري ترَكها من الظُّهر أو العصر]

(ولو تذكَّر مُصلِّي العصر أنه ترَك سجدةً، ولا يدري: هل ترَكها من الظُّهر) الفائتة (أو العصر الذي هو فيها: يَتحرَّى، فإن) وقع تحرِّيه على شيء يَعمل به، وإن (لم يقع تحرِّيه على شيء يُتِمُّ العصرَ احتياطًا، ويسجُد سجدةً) واحدةً؛ لاحتمالِ أنه ترَكها من العصر، (ثم يُعيد الظهرَ احتياطًا).

قيل عليه: إنه قد تقدَّم أنه إذا شكَّ في رُكوع أو سجود، وهو فيها: أعاد، وإن كان بعدها: لا، وفي هذه الصورة هو في العصر. قيل: وفي لفظ الاحتياطِ جوابٌ عن ذلك، حيث يُشير إلى أن ما ذُكِر أوَّلًا من غير الاحتياط، وهذا على سبيل الاحتياط[1]، تأمَّل.

(ثم يُعيد العصرَ، وإن لم يُعِدْ: فلا شيءَ عليه). «ولا يُشكِل بوجوب الترتيب؛ لأن كونَ السجدة المتروكة من الظهر ليس مظنونًا، بل هو مشكوكٌ فيه، والظاهر أن إعادة الظهر ليست بواجبة، بل مُستحبَّةٌ، ولا تجب إعادةُ العصر»، «حموي»[2].

[فرع: شكَّ في الصلاة، هل كبَّر، أو أحدَث، أو أصابَتْه النجاسةُ، أو مسَح رأسَه أو لا]

(وفي «المُجتبى»[3]: شكَّ في الصلاة أنه كبَّر للافتتاح أو لا، أو) هل (أحدَث أو

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٠٦).

(٢) «غمز العيون» (١/ ٢٠٦ ـ ٢٠٧).

(٣) في هامش (خ): (قوله: في «المجتبى»... إلخ. هذا ظاهر في تكبيرة الافتتاح وفي مسح الرأس. أما الشك في النجاسة وفي الحدث، فتقدم ما يخالفه صريحا، وهو مخالف أيضًا لقاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، كذا بخط بعض، انتهى أبو السعود. وسينقله الشارح بلفظ «قيل»، لا وجه لضعفه. =

لا، أو) هل (أصابَتْ النجاسةُ ثوبَه أو لا، أو) هل (مَسَح رأسَه أو لا: استقبَل) الصلاةَ (إن كان ذلك أوَّلَ مرَّة، وإلا فلا يَستقبِلُها)، «ولا يلزمه الوضوءُ ولا غَسْلُ الثوب»، كما في «الخانية»[1]، (انتهى) كلامُ «الخانية»[2]. وقيل: ينبغي أن الشكَّ في الحدَث لا يعتبر؛ لأنه مُتيقِّنُ الوضوء.

[فرع: كبَّر، وشكَّ في أنها للافتتاح أو القُنوت]

(ولو كبَّر، وشكَّ أنها تكبيرةُ الافتتاح أو تكبيرةُ القُنوت: فإنه لم يصِرْ شارِعًا في) صلاة (الوِتر. وتمامُه في «الشرح» من آخر سُجود السهو). قال ثمَّة: «لأنه لا يثبُت له شروعٌ بعد الجَعل للقُنوت[3]، ولا يُعلَم أنه نوى ليكون للافتتاح»[4]، انتهى، وكذا في «فتح القدير»[5]، لكن في «الخلاصة»: «كبَّر للقنوت، ثم شكَّ أنه للقنوت أو لافتتاح الصلاة: فإنه يقنُت، ثم يركَع ويسجُد، ثم يقوم ويُصلِّي ركعتَين، ويقنُت في الثالثة، ويقعُد ويُسلِّم»[6]، انتهى.

= وعلى الشارح مؤاخذة حيث اقتصر على الحدث، مع أن نجاسة الثوب مثله قطعا، فتأمل).

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، أواخر فصل في مسائل الشك (١/ ١٠٨).

(٢) «فتاوى قاضي خان» (١/ ١٠٨).

(٣) في هامش (خ): (قوله: لأنه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت، أي: بعد احتمال جعلها للقنوت، أي: احتمال أنه إنما نوى بها القنوت. وفيه إشارة إلى أنه لو نوى بها الافتتاح والقنوت معا تكون للافتتاح، وتلغو نية القنوت، وهو كذلك، انتهى «حاشية أبي السعود»).

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو، قوله: وإن شك أنه كم صلى (٢/ ١١٨).

(٥) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (١/ ٥١٨).

(٦) لم أجد هذه المسألة في «الخلاصة»، وفيها نفس مسألة المتن ومسألة أخرى في كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو (١/ ١٧٠ ـ ١٧١)، وهي: «ولو شك في الوتر، وهو قائم، أنها ثانية أم ثالثة: يتم تلك الركعة، ويقنت فيها، ويقعد، ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد، ثم يقوم فيصلي =

[فرع: شكَّ في رُكْن من أركان الحج]

(ولو شكَّ في أركان الحجِّ)، قال شيخُنا: «أي: في رُكن من أركان الحج، وهو الطواف، أي: شكَّ أنه أتى بجميع أشواط الرُّكن أو بقي منها شيء»[١]، (ذكَر الجصَّاصُ أنه يتحرَّى، كما في الصلاة، وقال عامَّةُ مشايخِنا: يُؤدِّي ثانيًا؛ لأن تكرارَ الرُّكن والزيادةَ عليه لا يُفسِد الحجَّ، وزيادةُ الركعة تُفسِد الصلاة، وكان التحرِّي في باب الصلاة أحوطُ، كذا في «المحيط». وفي «البدائع» أنه في الحج يَبني على الأقلِّ في ظاهر الرواية[٢]) «إذا لم يقَعْ تحرِّيه على شيء؛ توفيقًا بينه وبين ما ذكره الجصَّاص أنه يتحرَّى»، «شيخنا»[٣]، تأمَّل. هل يتأتَّى هذا الفرقُ مع تصريحه بقوله: «وفي الحجِّ»، ومفهومُ اللَّقَب مُعتبَرٌ في كلام الأصحاب، انتهى.

[فرع: شكَّ في القيام في الفجر أنها الأُولى أم الثالثة]

(وفي «البزَّازية»: شكَّ في القيام في الفجر)، والشكُّ في حال القيام، كما يأتي، (أنها)، أي: الركعة، (الأُولى أم الثالثة)، وهذا هي النسخة الصحيحة، وفي بعض النُّسَخ: الثانية، وهو تصحيفٌ؛ لأن قوله: (رفَضه)، أي: القيام، (وقعَد قَدْرَ التشهُّد)، يُوافق النُّسخة الأُولى؛ لأنه لتصحيح الصلاة على تقدير كونِ الركعة ثالثةً، كما أن قوله: (ثم صلَّى ركعتَين بفاتحة الكتاب وسُورة، ثم أتمَّ الصلاة)؛ لتصحيحها، على تقدير كونِ الركعة أُولى.

«وهذا إنما يُلائم ما سبق من تقدير أنه أوَّلُ شكٍّ حصَل له؛ إذ قد تقدَّم أنه

= ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا، ويسجد للسهو، هو المختار».

(١) «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ٩٤/ أ).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الصلاة، فصل في بيان سبب وجوب سجود السهو (١/ ١٦٦).

(٣) «عمدة الناظر» (ل/ ٩٤/ أ).

يَستأنِف عند عُروضه، وغيرُ ملائم على تقدير خلافه؛ لأن الحكم فيه التحرِّي ليظهَرَ له غالبُ الرأي، وإلا بنى على الأقلِّ»، «حموي»[١].

قال شيخُنا: «وعلى هـذا، لا وجهَ للأَولَويَّـة في تصحيح النُّسخة الأُولى»[٢]، تأمل.

وقوله: (وسجَد للسَّهْو)؛ لما فيها من الشك والتأخير المُوجِبَين لسُجود السهو. وأما على النسخة الثانية، فتصحيحُ الصلاة إنما يكون بأن يُتِمَّ تلك الركعةَ، ويقعُدَ بعدها، ويصلِّيَ ركعةً أُخرى، ويُتِمَّ، ويسجُدَ للسهو، على ما هو موجَبُ كلامِهم في الشكِّ بين القليل والكثير، من وجوب الأخذ بالأقلِّ، والقعود فيما يحتمل أن يكون آخِرَ الصلاة.

وحرَّر شيخُنا أن «المراد بقوله: «ثم صلَّى ركعتَين»، أي: استأنَفها بتحريمةٍ مُبتدَأة»[٣]؛ لأن الكلام فيما إذا عرَض له أوَّلَ مرَّة، «والاستئنافُ لا يكون إلا بالخروج عن الأُولى، وذلك بالسلام أو الكلام أو عملٍ آخَرَ مُنافٍ»، كما قاله الزيلعي[٤].

ولا يمكن أن تبقَى التحريمةُ ليَبنِيَ عليها. وقضيةُ كلام المصنِّف في قوله: «رفَضه»، أي: القيام، بقاءُ التحريمة، فالمُناسِبُ حينئذ: «رفَضها»، أي: الصلاة.

وسجودُ السَّهو في قوله: «وسجَد للسَّهو»، لا يُنافي الرفضَ؛ لما قال في «الفتح» بأنه «يسجُد للسَّهو في جميع صُوَر الشكِّ»[٥]، لكنَّ المناسبَ حينئذٍ ذِكرُ

---

(١) «غمز العيون» (١/ ٢٠٧).

(٢) «عمدة الناظر» (ل/ ٩٤/ أ).

(٣) «عمدة الناظر» (ل/ ٩٤/ أ).

(٤) «تبيين الحقائق»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (١/ ١٩٩).

(٥) أي: إذا عمل بالتحري أو بنَى على الأقل. انظر: «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (١/ ٥٢٠).

السجود مُقدَّمًا على قوله: «ثم صلَّى ركعتَين»؛ لأن الشك لم يكن في الصلاة التي استقبلها.

وفيه: أن سجود السهو إنما يجب في شكٍّ يترتَّب عليه التحرِّي أو البناءُ على الأقلِّ. وفي «السراج» أنه يسجُد في البناء، لا في التحرِّي، ما لم يُشغِلْه[١] مقدارُ رُكن. وفي مسألتنا ليس فيه بناءٌ ولا تَحَرٍّ[٢]، تأمل.

[فرع: شكَّ في حال سجدته أنها عن الركعة الأُولى أم عن الثانية]

(فإن شكَّ في حال سجدته أنها)، أي: السجدة، (عن الركعة الأُولى أم عن الركعة الثانية: يَمضِي فيها)، أي: لا يرفُضها، (وإن)، وصلية، (في السجدة الثانية؛ لأن إتمامَها لازمٌ على كل حال)، أي: سواء كانت عن الأُولى أو عن الثانية.

(وإذا رفَع رأسَه من السجدة الثانية قعَد)؛ لاحتمال أن يكون من الثانية؛ إذ هو على تقدير أن لا يقع تحرِّيه على شيء، (ثم قام)؛ لاحتمال أن يكون من الأُولى، (وصلَّى ركعةً، وأتمَّ بسجدة السَّهْو)، فهذا هو الحملُ على الأقلِّ فيما سبق.

[فرع: شكَّ في سجدته أنه صلَّى الفجرَ ركعتَين أو ثلاثًا]

(وإن شكَّ في) حال (سجدته أنه صلَّى الفجرَ ركعتَين أو ثلاثًا، إن كان) الشكُّ (في السجدة الثانية: فسَدت صلاتُه)، ولا يُمكن إصلاحُها؛ «لاحتمال أنه قيَّد الثالثةَ بالسجدة بلا قُعود على رأس الركعتَين، وخلَط المكتوبة بالنافلة قبل إكمالِ المكتوبة، فتفسُد المكتوبةُ»، كما في «الخانية»[٣].

---

(١) أي: التحري.

(٢) في هامش (خ): (قوله: ولا تحرٍّ، بالتنوين. أصله: تحرِّيٌ، استُثقِلت الضمَّةُ على الياء، فحُذفت، فالتقى ساكنان: الياء والتنوين، فحُذفت الياء لالتقاء الساكنين، كما لا يخفى، انتهى).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، فصل في مسائل الشك (١/ ١٠٧).

(وإن كان) الشكُّ (في السجدة الأولى: يُمكِن إصلاحُها عند محمد رحمه الله تعالى)؛ لأنه إن تذكَّر بعد التحرِّي أنها من الركعة الثانية كان عليه الإتمامُ، وإن تذكَّر أنها من الثالثة أمكَن إصلاحُها أيضًا؛ (لأن تمامَ الماهِيَّة)، أي: ماهية السجود، (بالرَّفع)، أي: رفع الرأس، (منه)، أي: السجود، (عنده) رحمه الله تعالى، فما لم يرفَعْ رأسَه من السجدة الأُولى لم تتقيَّد الثالثةُ بسجدة.

(فترتفِعُ السجدةُ بالرَّفض) عند تذكُّر كونِها ثالثةً، وترتفع تلك الركعةُ أيضًا (ارتفاعَها)، أي: السجدة، (بالحدَث)؛ فإنه لو سبقه الحدَثُ في السجدة الأُولى من الركعة الخامسة: ترتفِضُ تلك السجدةُ، وهي مسألة «زه» التي أنكَرها أبو يوسف على محمد، وقال: «زه، صلاةٌ فسَدت، أصلَحَها الحدَثُ».

(فيقوم)، أي: يرفَع رأسَه من السجدة الأُولى بنِيَّة الرَّفض، ويقعُد القعدةَ الأخيرة، ويتشهَّد، (ويسجُد للسَّهْو).

بقِي أنه لو شكَّ كذلك، ولم يتذكَّر كونَها من الثانية أو الثالثة: ينبغي أن تفسُد، ولا يمكن إصلاحُها، اللهم إلا أن يقال: إنه يرفُض على احتمالِ أن تكون من الثالثة، ثم يقعُد ويَتشهَّد، ثم يقوم ويُصلِّي ركعةً أُخرى على احتمال أن تكون من الثانية، ثم يسجُد للسَّهْو، ولم يصرح به.

[فرع: تذكَّر بعد الفراغ أنه ترَك رُكْنًا قوليًّا أو فعليًّا]

(وذكر في «البزازية» مسائلَ الشكِّ) في الصلاة (إلى أن قال: نوعٌ آخَرُ منه)، أي: الشك؛ (تذكَّر بعد الفراغ) من الصلاة (أنه ترَك رُكْنًا قوليًّا: فسَدت صلاتُه)؛ لأن هذا الركن قراءةٌ، فيُحتَمل أنه ترَكه في ثلاثِ ركعاتٍ، وقرَأ في ركعة.

(وإن كان فِعليًّا)، كأن صلَّى الظهر مثلا، ثم تذكَّر أنه ترَك فرضًا فعليًّا، كالركوع

والسجود والقيام: (يُحمَل على تَركِ الرُّكوع، فيسجُد) سجدةً واحدةً؛ لاحتمال أن يكون المتروكُ سُجودًا[١]، (ثم يقعُد، ثم يقوم ويُصلِّي ركعةً بسجدتَين)؛ لاحتمال أن يكون المتروكُ ركوعًا.

لا يقال: الركعة مُشتمِلةٌ على السجدة، فينبغي الاكتفاءُ بالركعة؛ لأنه قيل: لما احتمل كونُ المتروكِ سُجودًا: قدَّم الإتيانَ بها على الركوع؛ لوُجوب مراعاةِ الترتيب فيما بين السجدتَين؛ لتصريحهم بأن ما شُرِع مُكرَّرًا في الركعة الواحدة[٢] يجب فيه الترتيب.

(ويسجُد للسَّهو[٣]).

وتوضيحُه على ما في «الفتح»: «افتَتح الصلاةَ، فقرَأ وسجَد قبل أن يركَع، ثم قام إلى الثانية، فقرأ وركَع وسجَد: فهذا قد صلَّى ركعةً واحدة، ولا يكون هذا الركوعُ قضاءً عن الأول؛ لأنه إذا لم يركَع لم يُعتَدَّ بذلك السجود لعدم مُصادَفتِه محلَّه؛ لأن محله بعد الركوع، فالتحق السجودُ بالعدم، فكأنه لم يسجُد، وكان [أداءُ][٤] هذا الركوع أداءً في محله، فإذا أتى بالسجود بعده: صار مُؤدِّيًا ركعةً واحدة تامَّة.

وكذا إذا افتَتح، فقرَأ وركَع ولم يسجُدْ، ثم رفَع رأسَه، فقرَأ ولم يركَع، ثم سجد: فهذا قد صلَّى ركعةً واحدة، ولا يكون هذا السجودُ قضاءً عن الأوَّل؛ لأن ركوعه وقع

---

(١) في هامش (خ): (قوله: لاحتمال أن يكون المتروك سجودا، أي: والحمل على ترك الركوع لا ينافي احتمال كون المتروك سجودا، انتهى، «أبو السعود»).

(٢) في هامش (خ): (قوله: مكررا في الركعة الواحدة، وهو السجود، انتهى).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الصلاة، الفصل السادس عشر في السهو، نوع: تذكر أنه ترك ركنا قوليا (٤/ ٦٢ ـ ٦٣).

(٤) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ، ومثبت من «فتح القدير».

مُعتبَرًا لمُصادَفته محلَّه؛ لأن محلَّه بعد القراءة، وقد وُجدت، إلا أنه توقَّفَ على أن يَتقيَّد بالسجدة، فإذا قام وقرَأ لم تقَعْ قراءتُه وقيامُه مُعتدًّا بها؛ لأنه لم يقَعْ في محلِّه، فلغَا، فإذا سجَد صادَف سجودُه محلَّه؛ لوُقوعِه بعد ركوع مُعتبَر، فيَتقيَّد ركوعُه به، فقد وُجد انضمامُ السجدتَين إلى الركوع، فصار مُصلِّيًا ركعةً واحدة.

وكذا إذا قرَأ وركَع، ثم رفَع رأسَه، وقرأ وركَع وسجد: فإنه إنما صلَّى ركعة واحدة؛ لأنه تقدَّم رُكوعان، ووُجد السجود، فيَلتحِقُ بأحدهما ويَلغُو الآخَرُ؛ غير أن في باب الحدَث جُعل المعتبَرُ الركوعَ الأوَّل، وفي باب السهو من «نوادر أبي سليمان» جُعل المعتبَرُ الركوعَ الثاني، حتى إن من أدرك الركوع الثاني لا يصير مُدرِكًا للركعة في رواية باب الحدَث، وعلى روايةِ هذا الباب يصير مُدرِكًا لها، والصحيح روايةُ باب الحدَث؛ لأن ركوعه الأوَّل صادَف محلَّه لوُقوعه بعد القراءة، فوقَع الثاني مُكرَّرا، فلا يُعتَدُّ به، فإذا سجَد يتقيَّد به الركوعُ الأوَّل، فصار مُصلِّيا ركعة.

وكذا إذا قرَأ ولم يركَع وسجد، ثم قام فقرَأ وركع ولم يسجُد، ثم قام فقرَأ ولم يركَع وسجد: فإنما صلَّى ركعةً؛ لأن سجودَه الأوَّل لم يُصادِف محلَّه لحُصوله قبل الركوع، فلم يقَع مُعتدًّا به، فإذا قرَأ وركَع: توقَّف هذا الركوعُ على أن يتقيَّد بسُجود بعده، فإذا سجد بعد القراءة: تقيَّد ذلك الركوعُ به، فصار مُصلِّيا ركعة.

وكذا إن ركع في الأُولى ولم يسجُد، ثم ركع في الثانية ولم يسجُد، وسجد في الثالثة ولم يركَع: فلا شك أنه صلَّى ركعةً واحدة لما مرَّ؛ غير أن هذا السجود مُلتحِقٌ بالركوع الأول أم بالثاني، فيه روايتان على ما مر، وعليه سجودُ السهو في هذه المواضع؛ لإدخاله الزيادةَ في الصلاة، ولا تفسُد إلا في رواية عن محمد، فإنه يقول: زيادةُ السجود الواحد كزيادة الركعة؛ بناءً على أصله أن السجدة الواحدة

قُرْبة، وهي سُجود الشكر. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: السجدة الواحدة ليست بقُربة، إلا سجدة التلاوة.

ثم إدخالُ الركوع الزائد أو السجود الزائد لا يُوجِب فسادَ الفرض؛ لأنه من أفعال الصلاة، والصلاة لا تفسُد بوجود أفعالها، بل بوُجود ما يُضادُّها، بخلاف ما إذا زاد ركعةً كاملة؛ لأنها فعلُ صلاةٍ كامل، فانعقد نفلا، فصار مُنتقِلا إليه، فلا يبقى الفرضُ، فيفسُد الفرضُ بهذا الطريق، لا للمُضادَّة»[(١)]، انتهى.

[فرع: تذكَّر تركَ القراءةِ في ركعة أو أكثرَ من صلاة يومٍ وليلة]

(صلَّى صلاةَ يوم وليلة، ثم تذكَّر أنه ترَك القراءةَ في ركعة، ولم يعلَمْ أيَّ صلاةٍ هي: أعادَ الفجرَ والوِتر)؛ لأنهما يفسُدان بتَرْك القراءة في ركعة واحدة.

(وإن تذكَّر أنه ترَك القراءةَ في ركعتَين: فكذلك) يُعيد الفجرَ والوِتر، ويُعيد المغربَ أيضًا، كما في «الخانية»[(٢)]؛ لأن كُلًّا منها لا يحتمل الصحَّة بعد ترك القراءة في ركعتَيها.

(وإن تذكَّر الترك) للقراءة **(في)** الركعات **(الأربَع: فـ)يُعيد ذوَاتِ الأربع كلَّها)**؛ إذ التركُ في الأربع لا يُتصوَّر في غيرها، وهو مشترَكٌ[(٣)] بينها بلا رُجحانٍ في البعض، **(انتهى)** كلامُ «البزازية»[(٤)].

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الصلاة، باب سجود السهو (١/ ٥٢٣)، وقد نقله ابن الهمام عن «البدائع».

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصلاة، أوائل فصل في مسائل الشك (١/ ١٠٥).

(٣) في هامش (خ): (قوله: وهو مشترك... إلخ. قال أبو السعود: وإنما لزمه إعادة ذوات [الأربع] كلها لأن فرض المسألة انه لم يعلم أي صلاة هي، انتهى. وبه ظهر كلام الشارح من قوله: وهو مشترك، أي: الترك مشترك بين ذوات الأربع بلا رجحان في البعض، فيلزم إعادة الجميع. وما في نسخ الشارح من تثنية ضمير «بينهما»، فهو تحريف يجتنب، فذا أصلحت هذه النسخة كما ترى، انتهى).

(٤) «الفتاوى البزازية»، الفصل السادس عشر في السهو، نوع تذكر أنه ترك ركنا قوليا (٤/ ٦٢-٦٣).

[فرع: شكَّ في إيقاع الطلاق]

(ومنها)، أي: فروع تلك القاعدة، (شكَّ هل طلَّق أم لا: لم يقع)، ولا اعتبارَ بالشك؛ لأنه مَن شكَّ أنه فعل أو لا، فالأصلُ أنه لم يفعَل.

[فرع: شكَّ في عدد الطلاق]

(شكَّ أنه طلَّق واحدةً أو أكثر: بنَى على الأقلِّ)؛ لأنه المُتيقَّن، (كما ذكَره الإسبيجابي، إلى أن يَستيقِن بالأكثر، أو يكونَ أكبرُ ظنِّه على خلافه)، أي: خلاف الأقل، فيَعمل بذلك.

(وإن قال الزوج: عزَمت أنه ثلاثٌ)، يعني: لو قال: عزَمتُ إيقاعَ الثلاث ولكن لا أعلَم كم أوقعتُ، (يترُكُها)، أي: يجب عليه تركُ زوجته؛ لما تقدَّم أن العَزْم المُصمَّم يُؤاخَذُ به، ولكن ذلك إنما هو في الآخرة. وهذا الفرع قيدٌ لما قاله الإسبيجابي.

(وإن أخبَره)، أي: الزوجَ في تلك الصورة، (عُدولٌ حضَرُوا ذلك المجلسَ)، أي: مجلس الطلاق، (بأنَّها)، أي: الطلقة، (واحدةٌ، وصدَّقَهم الزوجُ: أخَذ بقولهم)، أي: ساغَ له أن لا يَترُكَها، ويُراجِعَها إن كانت رجعيَّة، أو يُعيدَ العقد إن كان بائنة، وعَزْمُه الأوَّل لا يُحرِّمُها[1].

وذكر في «التاتارخانية»: لو أن فقيها قال لامرأته: أنتِ طالقٌ البتَّة، وهو يَراها ثلاثًا، وعزَم على أنها حرُمت عليه، ثم رأى بعد ذلك أنها تطليقةٌ رَجعيَّة: أمضى رأيَه

---

(١) في هامش (خ) و(م): (وفي «أبي السعود» بعد ذلك ما نصه: هذا كلامهم، كذا ذكره البيري، وهو ظاهر في أن قوله: «وإن أخبره عدول... إلخ»، مرتبط بقوله: «عزمت على أنه ثلاث». ثم قال البيري: ويعكر عليه، أي: على ما ذكره من أن عزمه الأول لم يحرمها عليه، ما في «الفتاوى التاتارخانية»: لو أن فقيها... إلخ ما هنا، انتهى).

الذي كان عزَم عليه، ولا يردُّها [إلى][1] أن تكون [زوجتَه][2] برأيٍ حدَث عنده[3]، بخلاف ما إذا قضَى القاضي[4] بخلاف رأيِه الذي كان عزَم عليه. وكذا لو كان في الابتداء يرى أنها تطليقةٌ رَجعيَّة، فعزَم على أنها امرأتُه، ثم رأى بعد ذلك أنها ثلاثُ تطليقات: لم تحرُم عليه. ولو كان في الابتداء لم يعزِم على ذلك، ولم يُمضِ رأيَه حتى رآها ثلاثًا: لم يَسَعْه المقامَ معها. وكذلك لو كان في الابتداء يرى أنها ثلاثُ تطليقات، إلا أنه لم يعزِم عليه، ولم يُمضِ رأيَه، حتى رآها رَجعيَّة: وَسِعَه ذلك، ولا يُحرِّمُها رأيٌ آخَرُ بعد ذلك»[5]، انتهى[6].

ومفهومُ قوله[7]: «وصدَّقَهم»، أنه لو غلَب على ظنِّه الثلاثُ: أخَذ بظنِّه.

(إن كانوا)، أي: المُخبِرون، (عَدولا). لا معنى لهذه الشرطية مع ما تقدَّم من إسناد الإخبارِ إليهم.

(وعن الإمام الثاني) أبي يوسف رحمه الله تعالى: (حلَف بطلاقها، ولا

---

(١) في النسخ: (إلا)، والمثبت من «التاتارخانية».
(٢) في النسخ: (قد تزوجها)، والمثبت من «التاتارخانية». وفي هامش (خ): (قوله: إلا أن يكون قد تزوجها برأي حدث بعده، أي: بأن كانت قد تزوجت بغيره، ثم فارقها بعد ما دخل بها، وانقضت عدتها، أبو السعود).
(٣) في «التاتارخانية»: (من بعد)، بدل قوله: (عنده).
(٤) في هامش (خ): (ومثل القضاء إفتاء المفتي للعامي، انتهى).
(٥) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب القضاء، فصل في القضاء بخلاف ما يعتقده المحكوم له أو المحكوم عليه (١١/ ١٠٩ ـ ١١٠).
(٦) في هامش (خ): (قال أبو السعود بعد نقله ذلك: والظاهر أن المراد بالفقيه في عبارة «التاتارخانية»: المجتهد).
(٧) أي: صاحب «الأشباه».

يَدري: أ)حَلَفَه (ثلاثٌ أو أقلُّ) منها: (يَتحرَّى)، ويعمل بما ركَن إليه قلبُه.

(وإن استوَيا)، أي: احتمالُ الثلاث والأقلّ، (عمل بأشدِّ ذلك عليه)، وهو الثلاث. وقيل: ينبغي أن يأخُذ بالأقلّ؛ لأنه المُتيقَّن. وما ذكره فيما تقدم عن الإسبيجابي وفي أوَّل القاعدة يُحمَل على غير هذه الرواية.

(كذا في «البزازية»)، من الفصل التاسع من كتاب الطلاق[1].

[فرع: شكَّ في الخارج من ذكَره، أمنيٌّ هو أو مَذِيٌّ؟]

(ومنها)، أي: فروع تلك القاعدة: (شكَّ) «غيرُ السَّكْران والمُغمَى عليه، أما فيهما، فلا يجب وإن تذكَّر احتلامًا اتفاقا»، «در»[2].

(في الخارج) من ذكَره، وكذلك من فَرْجها، (أمَنِيٌّ هو أو مَذِيٌّ؟[3] وقد كان) الخروج (في النوم، فإن تذكَّر احتلامًا) حُمل على المَنِيِّ، و(وجب الغُسلُ اتفاقًا، وإلا) يتذكَّر احتلامًا: (لم يجب الغسلُ عند أبي يوسف رحمه الله تعالى؛ عمَلا بالأقلِّ)، أي: الأخفِّ. ولا يخفى أن هذه الروايةَ عنه تُخالف ما رُوي عنه في مسألة الطلاق، حيث حكم فيها بالأشدِّ، وهنا بالأقلِّ، (وهو المَذِيُّ)، «وهو ما يخرُج عند مُلاعَبة الرجلِ امرأتَه، وما يخرُج منها يقال له: القَذَى»، «در منتقى»[4].

والوَدْيُ: ماء غليظ يعقب البول.

(ووجب) الغُسل (عندهما) احتياطًا، (كقولهما بالنَّقْضِ)، أي: نقض الوضوء،

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل التاسع في الحظر والإباحة، الأول في سبب الحرمة (٤/ ٢٦١).

(٢) انظر: «الدر المختار»، كتاب الطهارة، أركان الوضوء (ص ٢٨).

(٣) في هامش (م): (ويأتي في قاعدة «الأصل في الكلام الحقيقة»).

(٤) «الدر المنتقى»، كتاب الطهارة (١/ ٣٩).

(بالمُباشَرة الفاحِشة)، «بأن يُباشِرها مُتجرِّدَين، وانتَشرت آلتُه، وأصابَ فرجُه فرجَها»، «دُرَر»[١]، «وكذلك بين الرجُلَين[٢]»، «در منتقى»[٣].

ثم المُتبادِر من رجوع ضمير «قولهما» إلى الإمام ومحمد، والمُصرَّح به في «الزيلعي» وغيره أن محمدًا قائلٌ بعدم النقض بها[٤]، فلا بد أن يُحمَل على قول الإمام وأبي يوسف.

وحاصلُ هذه المسألة على ما صرَّح به في «البحر»: «إما أن يتيقَّن أن ما رآه مَنِيٌّ، أو مَذِيٌّ، أو وَدْيٌ، أو شكَّ فيها؛ وعلى كلٍّ، إما أن يتذكَّر احتلامًا أو لا؛ فهي اثنا عشر.

والغُسل يجب اتفاقًا في ستة منها: فيما إذا تيقَّن أنه منيٌّ، تذكَّر احتلاما أو لا؛ وفيما إذا تيقَّن أنه مذيٌّ وتذكَّر الاحتلام؛ أو شكَّ أنه مَنِيٌّ أو مَذيٌّ أو وَدْيٌ، أو أنه مَذِيٌّ أو وَديٌّ، وتذكَّر الاحتلامَ في الكل.

ولا يجب الغُسل بالاتفاق في ثلاثٍ: ما إذا تيقَّن أنه وَديٌّ، تذكَّر الاحتلام أو لا؛ أو شكَّ أنه مَذيٌّ أو وَديٌّ ولم يتذكَّر.

ويجب عندهما في ثلاثة منها خلافًا لأبي يوسف: شكَّ أنه منيٌّ أو وَدْيٌ؛ أو أنه منيٌّ أو مذيٌّ؛ أو تيقَّن أنه مذيٌّ ولم يتذكَّر الاحتلامَ»[٥]، انتهى.

---

(١) «درر الحكام»، كتاب الطهارة، نواقض الوضوء (١/ ١٦)

(٢) مع الانتشار استحسانًا.

(٣) «الدر المنتقى»، كتاب الطهارة (١/ ٣٤).

(٤) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطهارة، نواقض الوضوء (١/ ١٢).

(٥) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، موجبات الغسل (١/ ٥٨ـ ٥٩).

وفي «المُنية»: «المستيقظُ إذا شكَّ أن ما رآه مَنيٌّ أو مذيٌّ، ولم يتذكر الاحتلامَ: لايجب الغسلُ اتفاقا»[١].

ويُوفَّق بينهما بالحمل على الروايتَين.

وفي «قاضي خان»: «إذا استيقظ الرجلُ، فرأى على طرَف إحليلِه بلَّةً، لا يدري أنها منيٌّ أو مذيٌّ: فإنه يغتسل، إلا أن يكون انتشر ذكَرُه قبل النوم، فلما استيقظ وجَد البلَّةَ، فهَاهُنا لا غُسلَ عليه؛ فإنه إذا كان مُنتشِرًا قبل النوم فما وجد من البلَّة بعد الانتباه يكون من آثار ذلك الانتشار، فلا يلزمه الغُسلُ، إلا أن يكون أكبرُ رأيه أنه منيٌّ، فحينئذ يلزَمه الغُسل، وإذا كان ذكَرُه ساكِنًا عند النوم: تُجعل تلك البلَّةُ منيًا، فيلزَمه الغُسل»[٢]، انتهى.

قال شمس الأئمة الحلَواني: «وهذه المسألة يكثُر وقوعُها، والناسُ عنها غافِلون».

[فرع: فَأرةٌ ميتَة وُجدت في بئر، ولم يُدْرَ متى وقعَت]

(وكقول الإمام) بتنجُّس البئر مُذْ يومٍ وليلة (في الفأرة المَيتة) التي لم تنتفِخْ ولم تتفسَّخْ، وبتنجُّسِها مذ ثلاثٍ في المُتفسِّخة أو المُنتفِخة، (إذا وُجدت في بِئر، ولم يُدْرَ متى وقعت)، احتياطا.

وهذا «في حقِّ الوضوء، لا في غيره، حتى لو صلَّى بثوب غُسِل منها: لم يُعِدْ في الأصحِّ. وإنما عليه غَسْلُه[٣]»، «درمنتقى»[٤].

---

(١) يخالف هذا ما في «منية المصلي» (ص ٤٢)، حيث قال: «أما إذا لم يتذكر الاحتلام، وتيقن أنه مني، أو شك: فكذلك»، أي: يجب عليه الغسل في هاتين الحالتين أيضا إجماعا؛ للاحتياط، كما أوضحه في «حلبي كبير»، وحينئذ فلا حاجة إلى التوفيق بين هذا وما سبقه.

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الطهارة، فصل فيما يوجب الغسل (١/ ٤٤).

(٣) أي: لو كان غسَله من نجاسة.

(٤) «الدر المنتقى»، كتاب الطهارة، فصل: تنزح البئر (١/ ٥٣).

وعندهما: تنجَس من وقت العلم بالوقوع في الوجهَين، وهو القياس، وقولُه الاستحسان. ولو عُلم متى وقعت: تنجَس مذ عُلِم اتفاقًا.

[فرع: شكَّ في قَدْر الدين أو المُدَّعى عليه]

(وههنا فروعٌ لم أرَها الآن):

(الأوَّلُ) من تلك الفروع: **(لو كان عليه دَينٌ، وشكَّ في قدره. وينبغي)** التحرِّي و**(لزومُ إخراج القَدْر المُتيقَّن)**، أي: القدر الذي ركَن إليه قلبُه بعد التحرِّي، ودَفْعُه إلى صاحبه، وإلا فإلى الفقراء، لكن مع عزيمة القضاء إن وجَده، بعد التوبة إلى الله إن كان في ذلك الدَّين ظُلمٌ، كما بيَّن في «الحاوي» في بيان طريق الاستحلال وردِّ المَظالم.

بقي: إذا لم يقَعْ يقينُه على شيء، قال شيخُنا نقلا عن «البيري»: «فالذي يظهر[1] أن يُراجِع الدائنَ في قدره، ويعمَل بما قال، وهو الأحوطُ. وقد قالوا: تيقَّن الطلاقَ، وشكَّ في العدد: يُؤمَر بالاحتياط في جعله ثلاثًا، وإن كان لا يلزم في الحكم إلا واحدة.

وفي صُلْح «الذخيرة»: لرجُلٍ على رجل دراهمُ لا يَعرِفان وزنَها، فصالَحه المطلوبُ [من ذلك] على ثوب أو حنطة: فهو جائزٌ. وأما إذا صالَحه على دراهمَ: فالقياسُ أن لا يجوز، وفي الاستحسان: يجوز؛ لأن هذا الصلح جائزٌ من وجهَين، هما: أن يكون المُصالَحُ عنه أكثرَ من بدل الصُّلح، أو مثلَه. ويفسُد من وجه، وهو: أن يكون المُصالَحُ عنه أقلَّ، فيُرجَّح جانب الجواز، بخلاف ما لو اشترى، والمسألةُ بحالها: لا يجوز[2]»[3]، انتهى.

---

(١) أي: في الخَلاص.

(٢) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب الصلح، الفصل الرابع فيما يجوز من الصلح وما لا يجوز، في الصلح عن الدين (١١/ ١٩٧).

(٣) «عمدة الناظر» (ل/ ٩٦/ ب). وانظر: «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٦٧).

وقيل: إن ما ذكَره[١] ليس على سبيل الوجوب، بل هو تورُّع؛ لأن الأصل براءةُ الذِّمَّة. وفيه نظر[٢]؛ لأن الشكَّ ليس في ثبوت الدَّين في ذمته وعدم ثبوته حتى يكون الأصلُ براءةَ الذمة، بل في قَدْره بعد التيقُّن في أصله، فيصار إلى الأقلِّ المُتيقَّن، كما هو الأصل.

ثم أيَّد تخريجَه هذه المسألةَ بقوله:

(وفي «البزازية») من كتاب القضاء: (إذا شك فيما ادُّعِيَ عليه ينبغي)، أي: يجب، «ملتقط»[٣]، (أن يُرضِيَ خصمَه) بِفداء أو نحوه، (ولا يحلِف)، من الحَلْف، لا من التحليف، أي: لا يُسارِع إليه، (احترازًا عن الوقوع في) الحلف (الحرام)، أي: الكاذب. (وإنْ) لم يَرضَ خصمُه، و(أبى إلا حَلْفَه)، أو دفَع ما ادَّعاه تمامًا، (إن كان أكبرُ رأيه أن المُدَّعِي مُحِقٌّ في دعواه عليه: لا يحلِف)، بل يدفع ما ادعاه، (وإن كان أكبرُ رأيه أنه مُبطِلٌ فيه: ساغَ له الحلفُ، انتهى) كلامُ «البزازية»[٤].

ففيه نوعُ تأييد لما خرَّجه من حيث لزوم الدفع عند أكبر الرأي، لكن لا مطلقا، بل بعد عدم اندفاع الخصم بدون الحلف؛ لأنه شاكٌّ في أصل الدَّين.

ويدل على ما ذكره ما في «الحاوي»: «عليه دُيونٌ لأُناسٍ شتَّى، وزيادةٌ في الأخذ، ونقصانٌ في الدفع، ولو تحرَّى ذلك وتصدَّق على الفقراء بثوبِ قُوِّم بذلك،

---

(١) في هامش (خ): (قوله: إن ما ذكره، أي: المصنف، من قوله: ينبغي لزوم القدر المتنقن، انتهى).

(٢) في هامش (خ): (قوله: وفيه نظر... إلخ. حاصله أن فرض المسألة أن شغل ذمته بالدين متيقن، وإنما الشك في قدره، انتهى).

(٣) عبارة «الملتقط»، كتاب أدب القاضي، مطلب: إذا قضى القاضي بخلاف مذهبه (ص ٣٦٥): «وإذا شك الرجل فيما يدعى عليه: ينبغي أن يرضي خصمه، ولا يعجل باليمين».

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب أدب القاضي، الفصل الثالث في كيفية الاستخلاف (٥/ ٢٠٧).

يعني: بمقدار ما تحرَّى، خرَج عن العُهدة. فعُرف بهذا أن في مثل هذا لا يشترط التصدُّقُ بعينِ ما عليه»، انتهى، حيث دلَّ على لزوم التحرِّي، والعمل بمُوجَبه للخروج عن العهدة عند عدم العلم بمقدار الدَّين.

[فرع: له إبِلٌ وبقَرٌ وغنَم سائمة، وشكَّ في زكاتها]

(الثاني) من تلك الفروع: (له إبِلٌ وبقَرٌ وغنَم سائمة)، يبلُغ كلٌّ منها نصابًا، وحال الحَولُ عليها، (وشكَّ أن عليه زكاةَ كلِّها، أو) أدَّى البعضَ وبقِي عليه زكاةُ (بعضِها، وينبغي أن تلزَمه زكاةُ الكُلِّ)؛ لأن ما ثبَت بيقين لا يرتفِع إلا بيقين.

[فرع: شكَّ في مقدار ما عليه من الصوم، يلزَمه الأكثرُ]

(الثالث) من تلك الفروع: (شكَّ فيما عليه)، أي: في مقداره، (من الصيام).

[فرع: شكَّت فيما عليها من العِدَّة، هل هي عِدَّةُ طلاق أو وَفاة]

(الرابع) منها: (شكَّت) المُعتدَّة (فيما عليها) من العِدَّة، (هل هي عِدَّة طلاقٍ أو وفاة؟)، بأن تلفَّظَ زوجُها في حياته لفظًا من الكناياتِ المُتوقِّفة على النية، ثم مات قبل أن تَعلَم نيتَه مثلا، فإن كان قد نوى لزِمها عِدَّةُ الطلاق، وإلا فعِدَّة الموت، فوقع الشكُّ في تعيينها: (ينبغي أن يلزم الأكثرُ عليها) من العِدَّتَين، كما لو أبانَها في مرض الموت تعتدُّ بأبعدِ الأجَلَين، (و)أن يلزم الأكثرُ (على الصائم) من الأيام؛ لأن في العمل بالأقل براءةَ الذمة عما اشتغلته، فلا يَبرأُ بالشكِّ؛ (أخذًا)، أي: مأخوذا، (من قولهم: لو ترك صلاةً، وشكَّ أنها أيَّةُ صلاة: يلزمه صلاةُ يوم وليلة؛ عملا بالاحتياط)، وخروجًا عن العُهدة بيقين.

«قيل: إن الشك في مسألة الصلاة في تعيين الفائتة مع الجزم بأنها واحدةٌ، فلا يخرج عن العُهدة إلا بقضاء الخمس، والشكُّ في الصيام ليس على وِزانه؛ لأنه

مُتردِّد فيما عليه أنه الأقلُّ أو الأكثر. وقضيةُ كلامهم في نظائره الأخذُ بالأقل؛ لأنه مُتيقَّن، وقد تقدم أنه عند الاستواء يأخُذ بالأكثر احتياطًا»، «شيخُنا»[1].

[فرع: الشكُّ في المَنذوْر]

(الخامس) منها: عِلِم النَّذْرَ، و(شكَّ في المنذور، هل هو صلاةٌ، أو صيامٌ، أو عِتق، أو صدقة؟ وينبغي أن يلزمه كفَّارةُ يمين؛ أخذًا من قولهم: لو قال: عليَّ نَذْرٌ) إن فعَلَ[2] كذا، (فعليه كفارةُ يمين) عند الحِنث؛ ووجهُ الأخذِ من ذلك: (لأن الشكَّ في المنذور كعدم تسميته)، ولو لم يُسمِّه تلزَمه الكفَّارة.

[فرع: شكَّ في المَحلوف به]

(السادس) منها: (شكَّ: هل حلَفَ بالله أو بالطلاق أو بالعتق)، ماذا يلزمه؟ (ثم رأيتُ المسألةَ مذكورةً في «البزازية» قُبيلَ) كتاب (الأيمان)، حيث قال: (حلَف، ونسِي أنه أكان) حلفُه (بالله، أو بالطلاق، أو بالعتاق: فحلفُه باطلٌ، انتهى[3]).

فدلَّ على أنه لا يلزمه شيء، إلا أن يُفرَّق بينهما بأن مسألة «البزازية» نِسْيانٌ، ومسألتَه شكٌّ، والفرقُ بينهما ظاهر. قال شيخُنا: «الشكُّ يَترتَّب على النِّسيان، بل يستلزمه، وأيضًا الحكم في الشاكِّ يكون بالأَولى؛ لأن الناسي كان عالِمًا لما حلَف به، ولا كذلك الشاكُّ[4]»[5]، انتهى.

وقيل: المرادُ بمسألة «البزازية»: حلَف وشكَّ بسبب النِّسيان، انتهى، وهو بعيدٌ،

---

(١) عمدة الناظر لأبي السعود (ل/ ٩٧/ أ). وانظر: غمز العيون (١/ ٢١١).

(٢) في (ع) و(ب): (افعل).

(٣) «الفتاوى البزازية»، آخر كتاب الطلاق، قبيل كتاب الأيمان (٤/ ٢٦٤).

(٤) لأنه يصدق بما إذا لم يتقدم الشك علم، فيسقط ما قاله الحموي. كذا في «عمدة الناظر».

(٥) «عمدة الناظر» (ل/ ٩٧/ أ).

ولكن في «الحاوي» ما يُخالف ما ذكره، قال: «أتذكَّرُ حلفًا مُعلَّقا بشرطٍ، وقد وُجد، ولكن لا أعرف أكان بالله أم بالطلاق: يُحمَل على اليمين بالله تعالى»، انتهى. فيدلُّ على لزوم الكفارة في مثله.

(و)مثلُه ما (في «التَّتِمَّة»: إذا كان يعرِف أنه حلَف مُعلَّقًا بالشرط، ويعرف الشرطَ، وهو دخولُ الدار أو نحوُه، إلا أنه لا يدري أكان) حلفُه (بالله أم بالطلاق؟ فلو وُجد الشرطُ ماذا يجب عليه؟ قال: يُحمَل على اليمين بالله تعالى إنَ كان الحالفُ مُسلِمًا)؛ حملا لفعله على الصلاح، ولأن الأصل في يمينه أن يكون باسم من أسمائه أو صفةٍ من صفاته، كما في الحديث[1].

(قيل) له، أي: لصاحب «التتمة»، أي: سُئل عما (لو قال: أعلَمُ أن عليَّ أيمانًا كثيرة، غيرَ أني لا أعرف عددَها، ماذا يصنَع؟)، فيه التفاتٌ من التكلُّم إلى الغَيبة (قال) صاحبُ «التتمة»: (يُحمَل على الأقلِّ حُكمًا. وأما الاحتياطُ، فلا نهايةَ له، انتهى) كلامُ «التتمة».

وفي «الحاوي»: شكَّ أنه علَّق الطلاق، أو شكَّ في وجود الشرط: يُجدِّد النكاحَ احتياطًا، ولا يلزمه في القياس.

وقال: إن كان لا عذابَ لأبي في القبر فأنتِ طالق، لا يحنَث؛ لأنه مُحتمَل، فلا يقع بالشك، كما لو اختلفا بسببِ طيرٍ، حلَف أحدُهما أنه غُرابٌ، والآخَر أنه حَمَامٌ، ولم يَعلَما ذلك: لم يحنَثْ أحدُهما.

وفي «الخانية»: «رجلٌ يعلم أنه حلَف بطلاقِ كلِّ امرأةٍ يتزوَّجُها، ولا يدري

(١) أخرج البخاري في «صحيحه»، كتاب الشهادات، باب كيف يستحلف، برقم (٢٦٧٩)، عن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: «من كان حالفا فليَحلِفْ بالله أو ليَصمُتْ».

أنه كان بالِغًا وقتَ اليمين أو لم يكن، فتزوَّجَ امرأةً: لا يحنث؛ لأنه شكٌّ في صحة اليمين، فلا يحنَث بالشكِّ»[١]، انتهى.

[٦ ـ قاعدة: الأصل في الصفات العارضة العدم]

(قاعدة: الأصل) في الصفة العارضة (العدمُ).

فما لم يُقِم مُدَّعِيها بيِّنةً كان القولُ قولَ مُنكِرِها مع يمينه؛ لتمسُّكِه بالأصل، إلا إذا عارَضه أصلٌ آخر. «ولزومُ البيِّنةِ على المُدَّعِي واليمينِ على من أنكَر ثابتٌ بقوله ﷺ[٢]، والحديث وإن كان خبرَ آحاد، إلا أنه في حِيَز المُتواتِر؛ لأن الأئمَّة تلقَّتْه بالقبول وأَوجَبوا العملَ به، وهو من جوامع الكَلِم، وذُكر أنه استُخرج منه مائتا ألفِ مسألة من الفقه»، كما في «البزازية»[٣].

[فروعٌ خرَجت عن الأصل المذكور لمُعارَضة أصلٍ آخر]

ومما خرج عن الأصل المذكور لمُعارَضة أصلٍ آخر مسائلُ، منها:

لو تصرَّف رجلٌ في غَلَّاتِ زوجته في حياتِها، ثم ماتت، وادَّعَى الورَثةُ أن ذلك بغير إذنِها، وقال الزوجُ: بإذنِها، فالقولُ له.

ومنها: لو وهَب لعبدٍ شيئًا، ثم أراد الرجوعَ، ومولى العبدِ غائبٌ، فإن كان العبد مأذونًا له: يُقضَى له بالرجوع، وإن كان مَحجورًا: لا، ما لم يحضُر المولى. فإن قال

---

(١) لم أجده.

(٢) أخرجه البيهقي في «سننه»، كتاب الدعوى والبينات، باب البينة على المدعي، برقم (٢١٢٠١)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لو يُعطَى الناسُ بدعواهم لادعى رجالٌ أموالَ قوم ودماءَهم، ولكن البيِّنةَ على المُدَّعِي، واليمين على من أنكر».

(٣) انظر: «الفتاوى البزازية»، بداية كتاب الدعوى (٥/ ٣٠٥).

العبد: أنا محجور، وقال الواهب: أنت مأذون، فالقول للواهب مع يمينه استحسانًا.

وكذا لو وهَب لرجل شيئًا، وأراد الرجوعَ، فادَّعى الموهوبُ له هلاكَ الموهوب: فالقولُ قولُه، ولا يمينَ عليه.

وكذا لو قال السارق: استهلكتُه، وقال صاحب المال: لم تَستهلِكْه، وهو عندك قائمٌ: فالقول قولُ السارق، ولا يمينَ عليه.

وكذا لو اختلفا في هبة المهر، فقالت: وهبتُ بشرطِ أن لا تُطلِّقَني، وقال: بغير شرط، فالقول لها.

وكذا لو قال: إن ذهبتُ إلى بيت أبي بغير إذنكِ فأنت طالق، فادَّعَى إذنَها وأنكرت: فالقول له؛ لأنه يُنكِر وقوعَ الطلاق.

وكذا لو قال: إن شرِبتُ مُسكِرًا بغير إذنكِ فأنت كذا، فشرِبه، ثم اختلفا في الإذن: فالقول له[1].

[فرع: علق طلاقها على وطئها، فادعاه وأنكرت]

(وفيها)، أي: هذه القاعدة، **(فروعٌ، منها)**، أي: الفروع، **(أخذًا من القاعدة)** بلا تصريح بها:

علَّق طلاقَها على عدم وطئِها، وادعاه الزوجُ وأنكرت: فـ**(القول قولُها في عدم الوطء إذا كانت مُنكِرةً؛ لأن الأصل العدمُ)**. ويَرِدُ عليه ما في «البزازية»: «أخبرت أن الثاني جامَعها، وأنكرَ[2] الجماعَ: حلَّت للأول، ولو على القَلْب: لا»[3].

---

(١) والبينة لها. انظر: «غمز العيون» (١/ ٢١٢).

(٢) أي: الزوج الثاني.

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل التاسع في الحظر والإباحة، النوع الأول في سبب الحرمة (٤/ ٢٦٢).

[خرج عن القاعدة مسألةُ العِنِّين إذا ادعى الوطءَ وأنكرت]

(لكن) خرج عن هذه القاعدة ما (قالوا في مسألة) الزوج (العِنِّين: لو ادعى) بعد التأجيل سنةً (الوطءَ، وأنكرت) الزوجةُ (وقُلْنَ)، أي: النساءُ بعد النظر، هي (بِكْرٌ: خُيِّرتْ) الزوجةُ بين الفُرقة والقبول؛ لأن ثبوت البَكارة يَنفي الوصولَ إليها. فإن اختارَتْ نفسها: بانَتْ، وفي المشهور: لا تَبِين، بل يقول له القاضي: طلِّقْها، وإن أبى فرَّق القاضي بينهما، وتفريقُه طلاق.

والتقييدُ بنُون الجَمْع لبيان الأَولى، وإلا فكذلك قولُ الواحدة منهن، وشرَط الحاكمُ الشهيدُ عدالتَها. ومثلُه التقييدُ في قوله: (وإن قُلْن: ثيِّبٌ، فالقولُ له) مع يمينه، وإن نكَل عن اليمين: خُيِّرتْ، وإن كانت ثيِّبًا في الأصل: فالقولُ له مع اليمين؛ (لكونه مُنكِرًا استحقاقَ الفُرقة عليه، والأصلُ السلامة من العُنَّة)، فهذا الأصل قد ترجَّح على أصل العدم بقولهن: «ثيِّبٌ».

«فالحاصل أن القول قوله في الابتداء والانتهاء إن كانت ثيِّبًا، فإن نكل: ففي الابتداء يُؤجَّل، وفي الانتهاء تُخيَّر. وإن كانت بكرا: تثبُت العُنَّةُ في الابتداء والانتهاء، فيُؤجَّل أو يُفرَّق»، «زيلعي»[1].

ومما خرج عن الأصل ما: لو ادَّعى المَولى الوصولَ إليها في المُدَّة: قُبِل قولُه مع اليمين، لا قولُ الزوجة، مع أنها نافيةُ الوطءَ.

ومثلُه ما لو «قال لها: إن لم أُجامِعْكِ في حيضكِ فأنت طالق، فادَّعى بعد الحيض أنه جامَعها فيه وأنكرت: فالقولُ له»، «بزَّازية»[2].

---

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب العنين وغيره (٣/ ٢٤).

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الطلاق، الفصل الأول في صريح الطلاق، نوع آخر: هر زني كه (٤/ ١٨٣).

[مستثنى: افترَق الزوجان، فقال: قبل الدُّخول، وقالت: بعده]

(و)خرج عن هذه القاعدة ما (في «القنية»: افترقا)، الزوجان، (وقالت) الزوجة: (بعد الدُّخول، وقال الزوج: لا، بل قبله، فالقول قولُها)، مع أنها تدَّعِي الدُّخولَ، وهو وطءٌ حُكميٌّ، والزوج يُنكِره؛ (لأنها تُنكر سُقوطَ نصفِ المهر)، والأصل عدمُه.

قيل: وفي خروج هذه المسألة عن الأصل نظرٌ؛ لما سيُصرِّح به أن القول لها في وجوب العِدَّة، وله في النفقة والمهر والسُّكنَى في العِدَّة، وفي حِلِّ بنتِها وأربعٍ سِواها وأختِها للحال.

فيُعلَم منه أن القول لنافي الوطء، وهو الزوجُ، فيكون من فروع الأصل، إلا في حقِّ وجوب العِدَّة، فإن القول قولُها، فلا بدَّ من تقييد الاستثناء بذلك، وإلا فلا يصِحُّ على إطلاقه، فتأمل.

[فرع: القولُ قول الشريك المُنكِر والمُضارِب في الرِّبْح]

(ومنها)، أي: الفروع المأخوذة من القاعدة، (القول قولُ الشريك) المُنكِر و(المُضارِب في أنه لم يَربَح؛ لأن الأصل عدمه).

(وكذا) القولُ لمن يدَّعِي العدمَ (لو قال: لم أربَحْ إلا كذا)؛ لأن الأصل عدمُ الرِّبْح الزائد.

وكذا القول للوصِيِّ إذا قال: لم أتَّجِرْ في مال اليتيم؛ إذ «لا يجب عليه أن يَتَّجِر ويربَحَ في مال اليتيم»، كما في «مُعين المفتي»[1] و«فصول العمادي».

(وفي «المجمع» من) كتاب (الإقرار: وجعلنا القولَ للمُضارِب إذا أتى بألفَين)،

---

(١) قال التمرتاشي في «معين المفتي»، كتاب الوصايا (ص ٦٣٧): «الوصي يجوز له أن يتجر بمال اليتيم، ويدفع مضاربة وبضاعة».

فقال ربُّ المال: الكلُّ مالُ المضارَبة[١]، (وقال) المضارِب: (هما)، أي: الألفان، (ورِبْحٌ)، وأراد الشركةَ في الرِّبْح: فالقول له، (لا لربِّ المال، انتهى) كلامُ «المجمع»[٢]؛ (لأن الأصل) في هذه المسألة (وإن كان عدمَ الربح، لكن عارَضه أصلٌ آخَر، وهو أن القول قولُ القابض في مقدار قبضه).

«وكان أبو حنيفة يقول أوَّلا: القول لربِّ المال، وهو قولُ زفر؛ لأن المُضارِب يَدَّعِي الربحَ، وربُّ المال يُنكِر، ثم رجع وقال كقولهما: القول للمضارب؛ لأن اختلافَهما في الحقيقة في قدر المقبوض، والقولُ قولُ القابض، أمِينًا كان أو ضَمِينا؛ ألا ترى أنه لو أنكر القبضَ بالكُلية: فالقولُ له.

ولو اختلفا في رأس المال والرِّبْح معًا، بأن قال ربُّ المال: رأسُ المال ألفان، وشرطتُّ لك ثلُثَ الرِّبْح، وقال المضارب: رأسُ المال ألفٌ، وشرطتَّ لي نصفَ الربح: فالقول للمضارب في قدر رأس المال؛ لأنه القابض، ولربِّ المال في مقدار ما شرَط له من الربح؛ لأنه المُنكِر، وأيُّهما أقامَ بيِّنَةً: تُقبل بيِّنتُه، ولو أقامَاها معًا في هذه الصورة: فالبيِّنةُ لربِّ المال في مقدار رأس المال، وللمضارب في مقدار الربح»، «زيلعي»[٣].

[فرع: ادَّعت النفقةَ المفروضة، وادَّعَى الوصول، وأنكرت]

(ولو ادَّعَت المرأةُ النفقةَ على الزوج بعد فرضِها، فادَّعى) الزوجُ (الوصولَ إليها، وأنكرت) المرأةُ: (فالقولُ لها[٤]، كالدَّائن إذا أنكر وُصولَ الدَّين إليه)، وادَّعى المديونُ الوُصول.

---

(١) أي: رأس مالها، ولا ربح فيه. كذا في هامش (خ).

(٢) «مجمع البحرين»، كتاب الإقرار، فصل: ولو ادعى التركة عينا (ص ٣٦٤).

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب المضاربة، باب المضارب يضارب، فصل ما يفعله المضارب (٥/ ٧٥).

(٤) في هامش (خ) و(م): (يأتي ذلك في آخر كتاب الدعوى).

(ولو ادَّعت المرأةُ) على الزوج (نفقةَ أولادِها الصِّغار بعد فرضِها)، أي: النفقة، سواء كانت بفرضِ القاضي، كما سيجيء، أو بفرض الأب، (وادَّعى الأبُ الإنفاقَ: فالقولُ له)، أي: للأب، (مع اليمين، كما في «الخانية»[1])، بخلاف ما إذا ادَّعى الأبُ أو الوصِيُّ بعد بلوغ الصغير أنه أنفقَ مالَ الصغير عليه حالَ صِغَره: فالقول للأب والوصيِّ بلا يمين، كما في «القُنية»، وسيأتي في كلامه.

(و)المسألة (الثانية) من مسألتَي دعوى النفقة (خرَجت عن القاعدة) المذكورة، حيث كان القولُ فيها قولَ الأب، مع أن المرأة تدَّعِي عدمَ الوصول، كما في الأُولى، (فليُتأمَّل) في الفرق بينهما.

وقيل في الفرق: إن الأصل المذكور مُعارَضٌ بأصل آخَر، وهو شهادةُ ظاهر الحال، فيكون الأصلُ فيه الوجودَ؛ إذ ظاهرُ حالِ الأب يَشهَد بعدم تقصيره في نفقة أولاده المجبولِ على شفَقتهم ومحبَّتِهم، بخلاف الزوجة، فلذا كان القولُ له.

[فرع: القولُ للمُضارِب إذا اختلفا في قدر رأسِ المال أو في نوع التجارة]

(وكذا) القولُ للمضارب (إذا اختَلفا في قدر رأسِ المال). قيَّد به؛ لأنهما لو اختلفا في قدر ما شُرط من الرِّبح للمُضارب: فإن القول فيه لربِّ المال، كما تقدم؛ لأن المُضارِب يدَّعِي الزيادةَ في الرِّبح، ويُنكِرها ربُّ المال، والأصل عدمُ الزيادة؛ (لأن الأصل عدمُ الزيادة)، ولأن القول قولُ القابض. وهذا مقيَّدٌ بما إذا قال: أعطيتَني، أما لو قال: أخذت بعد هلاك المال، فالقول لربِّ المال، كما في «الظهيرية» و«العتابية».

---

(١) قال فيها في كتاب النكاح، فصل في نفقة الأولاد (١/ ٤٤٦): «امرأة ادعت على زوجها أنه لم ينفق على ولدها الصغير، قالوا: إن كان القاضي فرض عليه نفقة الولد، أو فرض الزوج على نفسه، فادعت المرأة ذلك بعد ما مضى مدة، وأنكر الزوج: حُلِّف، وإلا فلا».

(وكذا) القول للمُضارب (في أنه ما نهَاه عن شراء كذا) من المتاع؛ (لأن الأصل عدمُ النهي)، يعني: لو اختلفا في عموم التجارة وخصوصها، بأن قال المضارب: أطلقتَ في كلِّ تجارة، وقال ربُّ المال: عيَّنتُ نوعًا من التجارة، فإن كان هذا قبل التصرُّف: فالقولُ لربِّ المال، وإن كان بعده: فالقول للمُضارب استحسانًا، والقياسُ: أن يكون لربِّ المال، وهو قولُ زفر؛ لأن الإذن مُستفادٌ من جهة ربِّ المال، ولو أنكَر الإذنَ أصلًا: كان القولُ له، فكذا إذا أنكَر البعض.

ووجه الاستحسان: أن مقتضى المُضارَبة العمومُ والإطلاق، فإذا ادَّعى الخصوصَ والتقييدَ: فقد ادَّعى تغييرَ مُوجَب العقد بحسب معناه اللُّغَويِّ المُعتبَر في معناه الشرعي، فلا يُصدَّق إلا ببيِّنة، ومُدَّعِي العموم مُتمسِّكٌ بالأصل، فالقول له. ولذا لو قال المُضارِب لربِّ المال: عيَّنتَ نوعًا من التجارة، وادَّعى ربُّ المال العمومَ: فالقول له قياسًا واستحسانًا.

«ولو بَرْهَنا ووَقَّتا: قضَى بالثاني؛ لنسخِه للأوَّل، وإن لم يُوقِّتا[1]، أو وقَّتَ أحدُهما دون الآخَر: قضَى ببيِّنة المالك، كما في «الذخيرة»[2]»، «در منتقى»[3].

ولو اختلفا في نوعه بعد الاتفاق على الخصوص، فقال ربُّ المال: عيَّنتُ لك البُرَّ، وقال المُضارب: أذِنتَ لي في الثوب خاصَّة: فالقول لربِّ المال؛ لأن الإذن مُستفادٌ من جهته.

---

(١) أي: بيِّنَتَهما.

(٢) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب المضاربة، الفصل الرابع عشر الاختلاف بين رب المال والمضارب (١١/ ٣٧٩).

(٣) «الدر المنتقى»، كتاب المضاربة، فصل فيما يفعله المضارب (٣/ ٤٦٤).

ولو قال المضارب: أمرتَني بالنقد والنسيئة، وقال ربُّ المال: أمرتُكَ بالنقد، فالقول للمضارب؛ لأن الأصل الإطلاقُ وعدمُ النهي.

وكذا لو قال ربُّ المال: أمرتُكَ أن تعمل في الكوفة مثلا، وقال المُضارِب: لا، بل أطلقتَ.

ولو اشترى المضاربُ عبدًا بألف، فقال ربُّ المال: اشتريتَه لنفسك، وقال المضارب: للمُضارَبة، فلا يخلو: إما أن يكون أَلْفُ المضارَبة والعبد قائمَين، أو هالكَين، أو أحدُهما قائمًا والآخَر هالكًا؛ فإن قائمَين: فالقولُ للمضارب؛ لأنه يَحكِي أمرًا يمكن استئنافُه، فيُصدَّق فيما يحكي عنه؛ وإن كانا هالكَين، أو كان مالُ المضارَبة هالكًا والعبدُ قائمًا: فالقولُ لربِّ المال؛ لأن المضاربة انتهَتْ بِهلاك رأس المال، فانعزَل المُضارِبُ، فلا يُصدَّق؛ وإن كان مالُ المضارَبة قائمًا، والعبدُ هالكًا: فالقول للمضارب في حقِّ تسليم ما بيده إلى البائع، ولا يُصدَّق في حق الرجوع بمثله على ربِّ المال، إلا إذا هلَك المال في يده.

«ولو ادَّعى المضاربُ فسادَها: فالقول للمالك، وبعكسِه فللمضارب. والأصلُ أن القولَ لمُدَّعِي الصحةِ في العُقود، إلا إذا قال المالكُ: شرطتُّ لك ثُلُثَ الرِّبْح إلا عشرة، وقال المضارب: الثُّلُث، فالقول للمالك ولو فيه فسادُها؛ لأنه ينكر زيادةً يدَّعِيها المضارب[1]، كما في «الخانية»[2].

ومنه ما في «البزَّازية»: دفع إليه ألفًا، نصفُها هبةٌ ونصفُها مُضارَبة، فهلَكت: ضمِن حصَّةَ الهبة[3]، انتهى. وهذا خلافُ المعتمد، والمُعتمَدُ أن لا ضمانَ في الهبة

---

(١) والبينة بينة المضارب؛ لأنها قامت على إثبات الزيادة.

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب المضاربة (٣/ ١٦٤).

(٣) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب الهبة، مسائل الشيوع (٦/ ٢٤٠).

أيضًا؛ لأنها فاسدةٌ، وهي تُملَك بالقبض. وبه يضعُف قولُ «الوهبانية»[١]:

وأودَعه[٢] عشرًا على أن خمسةً له هبةٌ، فاستهلك الخمسَ، يَخْسَرُ»[٣] «در منتقى»[٤].

---

(١) في هامش (خ): (قوله: وبه يضعف قول «الوهبانية». تبع فيه الشرنبلالي في «شرحه» مع أنه خلاف المعتمد؛ فإن المنصوص عليه عن الإمام، وهو ظاهر الرواية، أن الهبة الفاسدة لا تفيد الملك بالقبض، وهو المختار، ونص عليه محمد في «المبسوط»، وهو قول أبي يوسف، فيتعين الرجوع إليه، كما حرره في «حواشي الدر المختار»).

(٢) في هامش (خ): (قوله: وأودعه عشرا. حذف التاء من عشرة لحذف التمييز. والمسألة من «قاضي خان»، صورتها: رجل دفع لغيره عشرة دراهم، وقال: خمسة منها هبة لك، وخمسة وديعة عندك، فاستهلك القابض منها خمسة، وهلكم الخمسة الباقية: ضمن سبعة ونصفا؛ لأن الخمسة الموهوبة مضمونة على القابض، لأنها هبة مشاع يحتمل القسمة، وهي فاسدة، والخمسة التي استهلكها نصفها من الهبة، ونصفها من الأمانة، فيضمن هذه الخمسة، ويضمن نصف الخمسة التي ضاعت، فصار المضمون سبعة ونصفا. هذا كلام «الوهبانية»، وهو مبني على أن الهبة لا تفيد الملك بالقبض، وهو المعول عليه؛ لأنه نصف الإمام ومحمد وأبي يوسف، وأنه ظاهر الرواية، وهو الذي عليه العمل، وإن صرح بأن المفتى به خلافه.

فالحاصل أن كلام «الوهبانية» ليس ضعيفًا، خلافا لما زعمه هذا الشارح تقليدا لما كتبه الشرنبلالي في «شرح الوهبانية»، حيث زعم أن ما في «الوهبانية» تبعا لـ«الخانية» على غير الصحيح؛ لأن الهبة الفاسدة تملك بالقبض، وقد سلطه المالك، فلا ضمان، وكذا لا ضمان في الوديعة لما في «البزازية»: دفع إليه ألفا، نصفها هبة، ونصفها مضاربة، فهلكت: يضمن حصة الهبة، انتهى، أي: فلا يضمن حصة المضاربة؛ لأنها أمانة. وقوله: يضمن حصة الهبة، إنما هو على رواية عدم الملك، وهو خلاف المفتى به، فلا ضمان مطلقا، لا في الوديعة، ولا في الهبة الفاسدة على المفتى به، انتهى كلام الشرنبلالي بحروفه.

وحاصله أنه اعتمد القول بأن الهبة الفاسدة تفيد الملك، والمعول عليه أنها لا تفيد الملك، كما بسطه في «رد المحتار»).

(٣) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، فصل من كتاب المضاربة والوديعة (٢/ ٥١).

(٤) «الدر المنتقى»، آخر كتاب المضاربة، فصل فيما يفعله المضارب (٣/ ٤٦٥).

[فرع: ادَّعى المالكُ قرضًا، والآخر مُضارَبة]

(ولو ادَّعى المالكُ أنها قرضٌ، والآخَر أنها مُضارَبة: فالقول فيها قولُ الآخَر؛ لأنهما اتَّفقا على وجود الإذْن وجوازِ التصرُّف)، وربُّ المال يدَّعِي عليه الضمانَ، والآخَرُ يُنكره، (والأصل عدمُ الضَّمان). وهذا إذا لم يتصرَّف المضاربُ في المال.

وأما إذا اختلفا بعد التصرُّف: فالقول فيه لربِّ المال؛ لأن العامل أقرَّ بسبب الضمان، وهو العمل في مال الغير، ثم ادَّعَى الإذنَ: لا تَبْرأُ ذمَّتُه عن الضمان، والإذن بالعمل لم يثبُت؛ لأن صاحب المال يدَّعِي القرضَ، والمُستقرِض لا يعمل بإذن المُقرِض، وإنما يتصرَّف بحكم مُلْكِه، والبيِّنةُ بيِّنةُ ربِّ المال أيضا؛ لأنها أكثرُ إثباتًا.

ولو قال ربُّ المال: إنها بِضاعة، وقال الآخر: مُضاربة، فالقول لربِّ المال؛ لأن المضاربَ يدَّعي عليه الشركةَ في الرِّبْح، والآخر يُنكر.

ولو قال ذو اليد: قرضٌ، وقال ربُّ المال: مضارَبةٌ، أو بِضاعة، أو وَديعة، فالقول لربِّ المال؛ لأنه يدَّعِي عليه تمليكَ الرِّبْح، وهو ينكر.

ولو قال ربُّ المال: أخذتَه غَصْبًا، وقال المضارب: دفعتَه مُضارَبةً وضاع قبل العمل، فالقول للمضارِب، ولا ضمانَ عليه، وبعد العمل القول لربِّ المال ويَضمَن المضارب؛ لأن قبل العلم لم يُقِرَّ القابضُ بالغصب، وبعد العلم يُقِرُّ به؛ إذ العملُ في مال الغير مُوجِبٌ للضمان.

وقال في «الملتقى»: «والمضارِبُ أمينٌ، فهي إيداعٌ ابتداءً قبل التصرُّف، فإذا تصرَّف: فوكيلٌ، فإن ربح: فشريكٌ، فإن خالَف: فغاصِبٌ، وإن شرط عند عقد المُضارَبة كلَّ الرِّبح له: فمُستقرِض، وإن شرطه لربِّ المال: فمُستبضِعٌ، فإن

فسَدتْ: فأجيرٌ، فله أجرُ مثله، ربح أو لم يربَحْ، ولا يُزَاد على ما شُرِط له عند أبي يوسف، خلافا لمحمد»[1].

(ولذا)، أي: لأن الأصل العدم، (قال في «الكنز») في كتاب الإقرار: (وإن قال: **أخذتُ منكَ ألفًا وديعةً وهلَكت، فقال**) المُقَرُّ له: بل (**أخذتَها غَصْبًا: فهو**)، أي: المُقِرُّ، (**ضامِنٌ**)؛ لأنه أقرَّ بسبب الضمان، وهو الأخذُ، ثم ادَّعى ما يوجب البراءةَ عنه، وهو الإذنُ بالأخذ، والآخَرُ يُنكره: فالقول قوله؛ لأن الأصل عدمُ الإذن.

(ولو) لم يقُلْ: أخذتُ، بل (قال: **أعطيتَها وديعةً، وقال الآخر: بل غصَبتَها، لا يضمَن**[2]، **انتهى**)؛ لأنه لم يُقِرَّ بسبب الضمان، بل أقرَّ بالإعطاء، وهو فعلُ المُقِرِّ، والمُقَرُّ له يدَّعِي عليه سببَ الضمان، وهو الغصبُ، والمُقِرُّ يُنكره، فالقول قوله؛ لأن الأصل عدمُ وجود سبب الضمان.

والأصل ههنا أن المُقِرَّ إما أن يتكلَّمَ بما يدل على فعل نفسه، كـ«أخذتُ»، أو على فعل غيره؛ فإن كان الأوَّل، فإن أتى بما لا يُوجب الضمانَ، كـ«أخذتُ وديعةً»، فإن صدَّقه المُقَرُّ له: فظاهرٌ، وإن كذَّبه فإن ادَّعى ما يدل على الإذن بالأخذ، كالقرض: فالقول للمُقِرِّ مع يمينه، وإن ادَّعَى غيرَه: ضمِن المُقِرُّ؛ لأنه في الأول اتفقا على أن الأخذ كان بالإذن، والمُقَرُّ له يدَّعِي سببَ الضمان، وهو القرض، والآخَر ينكره، فالقول للمُنكِر، بخلاف الثانية.

فإن قيل: الإعطاء مثلُ الدفع، لا يكون إلا بالقبض، فكان كالأخذ، قلنا: لا نسلِّم أنه لا يكون إلا بالقبض، بل يكون بالتخلِّي.

---

(١) «ملتقى الأبحر» مع «مجمع الأنهر»، كتاب المضاربة (٣/ ٤٤٤).

(٢) انظر: «كنز الدقائق»، كتاب الإقرار، باب الاستثناء وما في معناه (ص ٥١٢).

[فرع: دفَع عينًا، فقال الدافِع: قرض، وقال الآخِذ: هبة]

(وفي «البزازية»: دفَع لآخَر عينًا[١]، ثم اختلفا، فقال الدافِع): هو (قرضٌ، وقال الآخَرُ: هبةٌ، فالقول للدافع)، أي: مع يمينه. وكذا لو قال ربُّ المال: قرضٌ، وقال الآخَر: وديعةٌ، فالقول للمُودع، (انتهى[٢]؛ لأن مُدَّعِي الهبةِ يدَّعِي الإبراءَ عن القيمة مع كون العين مُتقوِّمةً بنفسها)، والأصل عدمُ الإبراء.

[فرع: الشكُّ في وُصول اللَّبَن إلى جَوف الرَّضيع]

(ومنها)، أي: من فروع القاعدة، (لو أدخَلت المرأةُ حَلَمَةَ ثَدْيِها في فمِ الرَّضِيع، ولا تدري: أدخَل اللَّبَنُ حَلقَه أم لا: لا) يثبُت الرَّضاعُ بذلك بينهما، ولا (يحرُم النكاح؛ لأن في المانع من النكاح)، وهو دخولُ اللَّبَن في فم الرضيع، (شكًّا)، مع أن الأصل عدمُ الدخول، (كذا في «الولوالجية»[٣]، وسيأتي تمامُه في قاعدة أن «الأصل في الأبضاع التحريمُ»).

[فرع: القولُ لمُنكِر قبضِ المبيع والعين المُؤجَّرة]

(ومنها)، أي: الفروع، (لو اختلفا)، أي: المُتبايِعان، (في قبض المبيع) بعد هلاكه،

---

(١) في هامش (م): (ليس المراد مطلق العين، بل خصوص ما يجوز فيه القرض، كالنقود، انتهى، أبو السعود).

(٢) انظر: «الفتاوى البزازية»، كتاب النكاح، الباب الرابع عشر في الاختلاف بين الزوجين، (٤/ ١٥٠). وعبارته: «كمن دفع إليه ألفًا، وقال بعده: إنه كان قرضا، وقال القابض: هبة، فالقول للدافع». وقال في (٦/ ٢٠٦): «اختلفا، فقال المودَع: كانت وديعة، وقال المودِع: بل قرضا، لا يضمن». ومقتضاه أن القول قول الآخذ، والله أعلم.

(٣) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب النكاح، أوائل الفصل الرابع في الرضاع والعنين والمجبوب واختلاف الزوج والمرأة (١/ ٣٦٤).

فقال المُشتري: ما قبضتُه، فهلَك عندك، وقال البائع: بل قبضتَه، فهلاكُه عليك؛ (وكذا) لو اختلفا (في العين المُؤجَّرة) بعد تمام مُدَّة الإجارة والتمكُّن من استيفاء المنفعة، فقال المُستأجِر: ما قبضتُه، فلا تَلزمُني الأُجرة، وقال المُؤجِّر: قبضتَه فتَلزمُك، (فالقول لمُنكِره)، أي: القبض في المسألتَين. (وهي)، أي: مسألة الإجارة، مذكورةٌ (في إجارة «التهذيب»). وأطلق الإجارةَ، فشمِل المنقولَ والعَقار.

وفي «فصول العِمادي»: «إن كل ما لا يجوز بيعُه قبل القبض لا تجوز إجارتُه، وما يجوز بيعُه قبله تجوز إجارتُه، وبيعُ المنقول قبل القبض لا يجوز، فكذا إجارته. فلو اشترى عبدًا، وآجَره من البائع قبل القبض: لا يجب الأجرُ. ولو اختلفا، فقال البائع: كانت الإجارةُ قبل القبض، وقال المشتري: بعد القبض، قيل: ينبغي أن يكون القولُ للمشتري؛ لأنه يدَّعِي صحةَ العقد، والآخَرُ يدَّعِي الفساد. واستُفتِي أبو الفتح فيمن باع دارًا، ثم استأجَرها من المشتري قبل التسليم، هل يصِحُّ؟ قال: يصِحُّ؛ بناءً على أن بيع العقار قبل القبض جائزٌ، فكذا إجارته؛ إذ كلُّ ما يجوز بيعُه قبل القبض تجوز إجارتُه. وقيل: لا يجوز؛ لأن البيع في الإجارة هي المنفعة، وهي في حكم المنقول»، انتهى.

[فرع: القولُ للدَّائِن في حقٍّ ثبَت بإقرارٍ أو بيِّنة]

(ومنها)، أي: الفروع، (لو ثبَت عليه دَينٌ بإقرارٍ أو بيِّنة، فادَّعَى الأداءَ أو الإبراءَ) بعد الإقرار أو البيِّنةِ والتفرُّقِ من المجلس[1]: (فالقول للدَّائن)، ولو ادَّعاه بعد الإقرار في المجلس: لا يُقبَل، كما في «جامع الفُصولَين»[2].

---

(١) في هامش (م): (أما لو كان في المجلس، فلا يقبل؛ للتناقض، أبو السعود).

(٢) انظر: «جامع الفصولين»، الفصل العاشر في التناقض في الدعاوى (١/ ١٠٦ ـ ١٠٧). قال: «ادعى =

ولـو أقـرَّ بالدَّين بعـد الإبراء منـه: لا يلزمه، كما فـي «البحـر»[١]؛ (لأن الأصل العدم).

[فرع: اختلف المتبايعان في قدم العيب]

(ومنها)، أي: تلك الفروع، (لو اختلفا في قِدَم العيب) وحُدوثه، (فأنكَره البائع)، بأن قال المشتري: هذا العيب قديمٌ وأُريد ردَّ المبيع، وقال البائع: حادِثٌ، وليس لك ردُّه: (فالقول له)، أي: للبائع.

أطلَقه، ولا بد من تقييده بعيبٍ يحدُث في تلك المُدَّة؛ لما ذكره «العمادي» و«الفُصولَين» حيث قالا: «وأما إذا كان العيبُ لا يحدُث مثلُه في تلك المُدَّة: فالقول للمشتري، فله ردُّه، إلا أن يدَّعِي البائعُ البراءةَ عن العيوب، أو رضِي المشتري به. وإن كان مما يحدُث في تلك المُدَّة: فالقول للبائع أن العيب لم يكن عنده؛ لأنه حادِثٌ، فيُضاف إلى أقرب أوقاته، إلا إذا أقام المشتري بيِّنةً على أن العيب كان عند البائع، وإن لم تكُنْ له بيِّنةٌ فيُحلِّفه: بالله لقد بعتُه وسلَّمتُه وما به هذا العيب، فإن نكَل: ردَّه عليه. وقال الإسبيجابي: الصوابُ أن يُحلِّفه: بالله لقد سلَّمتُه بحكم هذا البيع وما به هذا العيب، أو: بالله ليس له حقُّ الردِّ بالسبب الذي يدَّعيه؛ لأنه لو حلف: بالله

= دينًا، فأقر، ثم قال: أوفيته، لو كان كلا القولين في مجلس واحد: لا تقبل؛ للتناقض. ولو تفرقا عن هذا المجلس، ثم قال: أوفيته، وبرهن على الإيفاء بعدما أقر: تقبل؛ لعدم التناقض، ولو ادعى الإيفاء قبل إقراره: لا تقبل».

(١) في عزو هذه المسألة إلى «البحر» سهوٌ؛ ويظهر أن الشارح نقلها عن «عمدة الناظر»، فقد ذكرها أبو السعود، ثم قال (ل/ ١٠٠/ أ): «ذكره المصنف (أي: ابن نجيم) أيضًا قبيل كتاب الصلح»، فظن الشارح أن المصنف ذكرها في «بحره»، وليست فيه، وإنما ذكرها قبيل كتاب الصلح من «الأشباه». انظر: «الأشباه» مع «غمز العيون» (٣/ ٦٧).

لقد بعتُه وسلَّمته وما به هذا العيبُ، رُبَّما يكون العيبُ بعد البيع قبل التسليم، فيَحلِف صادِقًا ويبطُل حقُّ المشتري»[١].

(واختُلِف في تعليله)، أي: كون القول له، (فقيل: لأن الأصل عدمُه)، أي: العيب وقت البيع، (وقيل: لأن الأصل لزومُ العقد)، والعيبُ القديم يَنفيه.

[فرع: القول لمن يَنفي اشتراطَ الخيار]

(ومنها: لو اختلفا في اشتراط الخيار) في البيع، (فالقول لمن نفَاه)، أي: الاشتراط؛ (لأن الأصل عدمُه. وقيل): القول (لمن ادَّعاه؛ لأنه يُنكِر لزومَ العقد، وقد حكَينا) هذَين (القولَين في «الشرح»)، أي: «شرح الكنز». قال فيه: «والقول الأوَّلُ قولُ أبي حنيفة في ظاهر الرواية عنه، والثاني قولُ محمد»[٢]. (والمُعتمَد منهما الأوَّلُ)، أي: قول من يَنفِي الخيار.

[فرع: ادَّعى المُقِرُّ الغصبَ، والمالكُ الدفعَ للتجارة، فالقول للمالك]

(ومنها: لو قال: غصَبتُ منك ألفًا، وربِحتُ عشرةَ آلافٍ)، فليس لك عليَّ إلا الألفُ، (فقال) المُقَرُّ له: ما غصَبتَه، (بل) كنتُ (دفعتُها) إليك، (وأمرتُك بالتجارة بها)، فالأصلُ والرِّبحُ عليك: (فالقول للمالك، كما في إقرار «البزازية»[٣]، يعني: لتمسُّكه بالأصل، وهو عدم الغصب). ولو قال المغصوبُ منه: بل كنتَ غصبتَ عشرةَ آلاف، فالقول للغاصب[٤].

---

(١) انظر: «جامع الفصولين»، الفصل الخامس والعشرون في الخيارات (١/ ٢٥١).

(٢) انظر: «البحر الرائق»، كتاب البيع، باب خيار الشرط، قبض المشتري بلا إذن البائع (٦/ ٣).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الإقرار، الفصل الأول فيما يكون إقرارا، نوع في الاستثناء (٥/ ٤٥٣).

(٤) «الفتاوى البزازية» (٥/ ٤٥٣).

[فرع: اختلفا في رُؤية المَبيع، أو مقداره، أو تعيينه]

(ومنها: **اختلفا في رُؤية المَبيع**)، فقال البائعُ للمشتري: كنتَ رأيتَه قبل البيع، فليس لك خيارُ الرُّؤية، وأنكَر المشتري، وأراد ردَّه بخيار الرُّؤية: (**فالقولُ للمشتري؛ لأن الأصل عدمُها**)، أي: الرؤية.

ولو اختلفا في مقدار المَبيع أو تعيينه: فالقول للمشتري.

قال في «الفصولين»: «شرَى بخيارٍ، فأراد ردَّه على بائعه بحكم خيار الشرط، فقال البائع: ليس هذا هو المبيعَ، بل غيرَه، وقال المشتري: هو ذلك، فالقول للمشتري[1]»[2]. وهكذا ذكره «العمادي».

واستشكَله في «الفُصولَين» بأن «**الأصل أن يكون القولُ في التعيين للمالك**، حتى لو أراد ردَّه بعيبٍ، فقال البائع: ليس المَبيعُ هذا، وقال المشتري: هو هذا، يُصدَّق البائع بيمينه. فعلى هذا، ينبغي أن يكون القول للبائع في مسألة خيار الشرط أيضًا»، وبأن «**الأصل أن يكون القولُ قولَ القابض في قدر المقبوض وتعيينه وصفته**. فعلى هذا، يكون[3] القولُ للمشتري في مسألة خيار العيب، كما في خيار الشرط.

وهذا إذا كان قبض المبيع.

وأما إذا لم يقبَضْه، فأراد المشتري أن يُجِيزَ البيعَ، ويأخُذَ المبيعَ من يد بائعِه، فقال: ليس المبيعُ هذا، وقال المشتري: هو هذا، لم يذكُرْه محمد، وقالوا: ينبغي أن يكون القول للبائع، كما لو ادَّعى بيعَ هذا، وأنكَر البائعُ البيعَ أصلا. وهذا إذا كان الخيارُ للمشتري.

---

(١) مع يمينه.

(٢) «جامع الفصولين»، الفصل الخامس والعشرون في الخيارات (١/ ٢٤٥).

(٣) ينبغي أن يكون.

وأما إذا كان الخيارُ للبائع، فإن كان مقبوضًا، فأراد البائعُ أخْذَه، فقال المشتري: هو هذا، وقال البائع: ليس هذا، فالقول للمشتري مع يمينه. ولو لم يكن مقبوضًا، وأراد البائعُ إلزامَ البيع، فقال المشتري: ما اشتريتُ هذا، فالقول للمشتري»[1]، انتهى.

وفي «البحر» نقلا عن «العمادي» أنه «[إذا][2] جاء ليَرُدَّ المبيعَ بخيار عيبٍ: فإنَّ القول فيه للبائع»[3]، انتهى.

[فرع: اختلفا في تغيير المَبيع بعد رُؤية المشتري]

(**ولو اختلفا في تغيير المَبيع بعد رُؤية المشتري**)، فقال المشتري: كنتُ رأيتُه ولكن تغيَّر، وما رأيتُه بعد التغيُّر، فلي ردُّه، وأنكر البائعُ ذلك: (**فـ**)**القول** (**للبائع؛ لأن الأصل عدمُ التغيُّر**).

واعلم أن كلَّ من كان القولُ قولَه، أي: مع اليمين، إلا في عشَرة مسائل ذكَرها المُصنِّفُ في كتاب الدعوى من «الفوائد» نقلا عن «القنية»، فلتُراجَع.

[تنبيه: الأصل في الصِّفات الأصلية الوُجود]

(**تنبيه: ليس الأصلُ العدمَ مطلقًا، وإنما هو في الصفات العارضة**) التي لم تكُنْ مع الموصوف في أصل الخِلْقة. (**وأما في الصفات الأصلية**) التي كانت معه في أصلها، (**فالأصلُ هو الوجود**).

[مسائل قيل فيها: إنها مُستثناةٌ من الأصل المذكور]

قيل: خرَج عن هذا الأصل:

---

(١) «جامع الفصولين»، الفصل الخامس والعشرون في الخيارات (١/ ٢٤٥).

(٢) ما بين المعقوفتين مستدرك من «البحر الرائق».

(٣) «البحر الرائق»، كتاب البيع، باب خيار العيب، قبض المشتري المبيع وادعى عيبا (٦/ ٦٧).

ما لو قال: إن لم تدخُلِي الدارَ اليوم فأنتِ طالق، فقالت: لم أدخُلْها، وقال الزوج: دخلتِها، فالقول له.

وما لو قال لها: إن لم أُجامِعْكِ في حيضك فأنت طالق، فالقول له أنه جامَعها، مع أنه يدَّعِي صفةً عارِضة، والأصل عدمُها.

قيل: يمكن أن يُجاب بأن المرأة إنما تدَّعِي وقوعَ الطلاق من جهة الشرط، والزوجُ يُنكِرها، فلم تخرُج عن الأصل، ويُجاب أيضًا بأن كل موضِع أُنكِر فيه انعقادُ السبب فالقول للمُنكِر. فالزوج في المسألتَين يُنكِر انعقادَ السبب، فيكون القولُ له، وانعقاد السبب من الصفات العارضة، والأصل عدمُها.

[فرع: اشترى عبدًا على أنه خبَّازٌ أو كاتِب، وأنكَر وجودَ ذلك الوصف به]

(وتفرَّع على ذلك)، أي: على أن الأصل العدمُ في الصِّفات العارضة، والوجودُ في الأصلية، (لو اشتراه)، أي: الغلام، (على أنه خبَّازٌ أو كاتِبٌ)، وكذلك سائر الحِرَف، (وأنكَر) المشتري بعد الشراء (وجودَ ذلك الوصف به)، ويريد ردَّه بذلك، (فالقول له) مع يمينه على الصحيح، ويَرُدُّه على البائع؛ إذ كلٌّ منهما وصفٌ مرغوب، فيُستحَقُّ بالشرط في العقد، فعند فواته يوجب التخيير؛ لأن لم يرضَ به بدونه؛ (لأنهما)، أي: الخِبَازة والكِتابة، (من الصِّفات العارضة)، فالمشتري مُتمسِّكٌ بـ«الأصل العدم».

ولو قال البائع عند ردِّه: كان يُحسِن الكتابةَ إلا أنه نسِي عندك، فالقول للمشتري.

وفي «التنوير»: «لو اشتراه من غير اشتراطِ كَتْبه وخَبْزه، وكان يُحسِن ذلك، فنسِيه عند البائع: ردَّه عليه؛ لتغيُّره قبل القبض»[1].

(١) «تنوير الأبصار» مع «الدر المختار»، كتاب البيوع، باب خيار الشرط (ص ٤٠٤).

وفـي «الملتقى»: «اشترى عبدًا على أنـه خبَّاز أو كاتِبٌ، فظهر بخلافه: أخَذه بكُلِّ الثمن أو تركه»[1]، انتهى؛ «لأن الأوصاف لا يُقابلها شيءٌ من الثمن ما لم تكُن مقصودةً»، «در منتقى»[2].

[ضابط: كلُّ وصفٍ لا غرَرَ فيه فاشتراطُه جائزٌ في العقد]

وقال فيه: «اعلم أن ليس كلُّ الأوصاف يصِحُّ العقدُ باشتراطها، بل الضابطُ فيها: كلُّ وصفٍ لا غرَرَ فيه فاشتراطُها جائزٌ، لا[3] ما فيه غرَرٌ، إلا أن يكون اشتراطُه بمعنى البراءة من وجوده، بأن لم يكن مرغوبًا فيه. وعليه تفرَّع:

ما لو باع ناقةً وشاةً على أنها حامِلٌ أو تُحلَب كذا[4]: فسَد البيع، ولو شرَط أنها حَلُوبٌ أو لَبُونٌ جاز.

واختُلِف في اشتراط حَمْل الجارية، والصحيح الجواز؛ لأن الحبل فيهِنَّ عيبٌ، فكان ذكرُه للبراءة منه، إلا أن يكون في بلد يَرغَبون في شراء الجواري للأولاد، فيفسُد، كما في «الخانية»[5].

ولو اشترى قَلَنْسُوة على أن حَشْوَها قُطْن، فإذا هو صُوف: فالصحيح الجواز، ويَرجِع بالنُّقصان.

---

(١) «ملتقى الأبحر» مع «مجمع الأنهر»، كتاب البيوع، آخر باب الخيارات (٣/ ٤٩).

(٢) «الدر المنتقى»، كتاب البيوع، آخر باب الخيارات، قبيل فصل في خيار الرؤية (٣/ ٤٩).

(٣) قوله: (جائز، لا)، كذا في «الدر المنتقى». وفي النسخ: (بذلا). ولا يستقيم به المعنى.

(٤) أي: مقدارا من اللبن.

(٥) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل في الشروط الفاسدة (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦).

وفي «البدائع»: شرط أنها مُغنيَةٌ، إن كان للتبرِّي[1] منه: لا تفسُد، وإن للرغبة: تَفسُد[2]. قال ابن الحلبي في «فتاواه»: «وهو تفصيلٌ حسَن، يجب التعويلُ عليه للفتوى».

وفي «الخانية»: اشترى ثوبًا على أنه مَصبُوغٌ بعُصْفُر، فإذا هو أبيضُ: جاز، وخُيِّر. وفي عكسه يفسُد[3].

ولو اشترى صابونًا على أنه مُتَّخذٌ من كذا رِطْلا من الزَّيت، فظهَر أنه مُتَّخذٌ من أقلَّ من ذلك، والمُشتري ينظُر إلى الصابون وقتَ الشراء، أو قميصًا على أنه عشرةُ أذرُع، فإذا هو من تسعة، ونحو ذلك: جاز البيعُ، ولا خيار للمشتري؛ لأن هذا مما يعرف بالعَيان، فإذا عايَن انتفى الغرَر»[4]، انتهى.

[فرع: الأصلُ وجودُ البَكارة في الجارية]

(و)مثال الصفة الأصلية: (لو اشتراها)، أي: الجارية، (على أنها بِكْر، وأنكر المشتري قيامَ البكَارة، وادَّعاه البائع: فالقول للبائع؛ لأن الأصل وجودُها؛ لكونها صفةً أصلية، كذا في «فتح القدير») من خيار الشرط[5].

[فرع: ادَّعى العبدُ أنه خبَّاز، وأنكره المولى، فالقول للمَولى]

(وعلى هذا) الأصل (تفرَّع ما لو قال: كلُّ مملوك خبَّازٍ لي فهو حُرٌّ، فادَّعاه العبدُ، وأنكَر المَولى) كونَه خبَّازًا وقتَ قولِه ذلك: (فالقول للمَولى)؛ لأنه صفةٌ عارضة، والأصل عدمُها.

---

(١) أي: على وجه إظهار العيب بشرط البراءة منه.
(٢) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب البيوع، فصل في شرائط الصحة في البيوع (٥/ ١٦٩).
(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل في شروط الفاسدة (٢/ ١٥٨).
(٤) «الدر المنتقى»، كتاب البيوع، آخر باب الخيارات، قبيل فصل في خيار الرؤية (٣/ ٥٠).
(٥) ذكر فيه تفصيلا. انظر: «فتح القدير»، كتاب البيوع، باب خيار الشرط (٦/ ٣٣٤).

[فرع: ادَّعت الجاريةُ أنها بِكْر، وأنكَر المولى، فالقول لها]

(ولو قال: كلُّ جاريةٍ بكرٍ لي فهي حُرَّة، فادَّعت الجاريةُ أنها بِكْرٌ، وأنكَر المولى) بكارتَها: (فالقول لها)؛ لأنها من الصفات الأصلية، والأصل وجودُها.

(وتمام تفريعه في «شرحنا» على «الكنز» في تعليق الطلاق عند شرح قوله: «وإن اختلفا في وجود الشرط»[(١)]).

[٧ ـ قاعدة: الأصل إضافةُ الحادِث إلى أقرب أوقاته]

(قاعدة: الأصل إضافةُ الحادِث إلى أقرب أوقاته)؛ للشك في الإسناد إلى ما قبل ذلك. وهذه القاعدة مُقيَّدة بما إذا لم تتضمَّن إبطالَ ما كان ثابتا بالدليل، أو تَرْكَ العمل بالمُقتضى. أما إذا تضمَّن ذلك، فلا. «فلا يَرِدُ عليها:

ما لو قال لامرأتَيه: إحداكُما طالق ثلاثًا، ولم يُبيِّنْ حتى ولَدت إحداهما لأكثر من ستة أشهُر من وقت الإيجاب، ولأقلَّ من سنتَين منه: فالإيجاب على إِبْهامه، ولا تتعيَّن ضَرَّتُها للطلاق.

وما لو قال: إذا حبَلْتِ فأنت طالق، فولَدت لأقلَّ من سنتَين من وقت التعليق: لا يقع الطلاق.

وما لو جاءت المُطلَّقة الرَّجعِيَّة بولدٍ لأقلَّ من سنتَين من وقت الطلاق: لا يصير مُراجِعًا.

ولو كانت الحَوادثُ تُضافُ لأقرب أوقاتِها لثبتت هذه الأحكامُ الثلاثة، أعني: البيانَ بتعيين الضَّرَّة، ووقوعَ الطلاق، والرَّجعةِ؛ لأن في إثبات الطلاق في الصُّورتَين الأُولَيين إبطالَ ما كان ثابتًا بيقين، وفي الرَّجعة كذلك، مع العمل بخلاف الدليل

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب التعليق في الطلاق (٤/ ٢٤).

الدالّ على استكراه الرَّجعة بغير القول»، كذا في «فتح القدير»[١]؛ ولأن الاستصحاب لا يصلُح مُثبِتًا، بل دافِعًا، كما تقدم.

[فرع: رأى في ثوبه نجاسة، وقد صلى فيه، ولا يدري متى أصابته]

(منها)، أي: من فروعه، (ما قدَّمناه) في قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» في مسألة: (رأى في ثوبه نجاسةً، وقد صلَّى فيه)، أي: ذلك الثوب، (ولا يَدرِي متى أصابَتْه) النجاسةُ: (يُعيدها)، أي: الصلاة، (من آخِر حدَثٍ) أحدَثه. وقيل: «لا يُعيدها أصلا، وهو الصحيح»، «بحر»[٢].

[فرع: رأى في ثوبه منيًّا، أو بَوْلا، أو دمًا، ولا يدري متى أصابَه]

(ولو) رأى فيه (المنيَّ) يُعيدها (من آخِرِ رَقْدةٍ) رقَدها، (ويلزَمه الغُسل في الثانية عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، وإن لم يَتذكَّرْ احتلامًا).

(وفي «البدائع»: يُعيد) الصلاةَ الثانية (من آخِر ما احتلَم. وقيل في البول)، أي: لو رأى في ثوبه البَوْلَ: (يُعيد) الصلاةَ (من آخِر ما بالَ)، يشمَلُها قولُه: «من آخِرِ حدَثٍ أحدَثه»، (وفي الدم من آخِر ما رعُف[٣]).

[فرع: فتَق جُبَّتَه، فرأى فيها فأرةً مَيتَة، ولم يعلَم متى دخَلت فيها]

(ولو فتَق جُبَّتَه، فرأى فيها فأرةً مَيْتَة، ولم يعلَمْ متى دخَلت) الفأرةُ (فيها، فإن لم يكُنْ لها)، أي: الجُبَّة، (ثُقْبٌ)، أي: مَنفَذٌ، (يُعيد الصلاةَ منذُ يوم وضع القُطْن فيها)

---

(١) «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب ثبوت النسب (٤/ ٣٦٥).

(٢) «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، أحكام المياه، قوله: ونجسها منذ ثلاث فأرة منتفخة (١/ ١٣٠).

وانظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، باب الأنجاس (١/ ٢٣٢).

(٣) انظر: «بدائع الصنائع»، كتاب الطهارة، فصل في بيان المقدار الذي يصير به المحل نجسا (١/ ٧٨).

إن لبِسها فيه، وإلا فمن وقت اللُّبس. (وإن كان فيها ثُقْبٌ: يُعيدها منذُ ثلاثةِ أيام)، ولم يُفصِّل كمسألة البئر، تأمَّل.

[مسألة: البئر إذا وُجِد فيها فأرةٌ مَيتة]

(وقد عمِل الشيخان) أبو يوسف ومحمدٌ رحمهما الله تعالى (بهذه القاعدة)، أي: قاعدة إضافةِ الحادث إلى أقرب أوقاته، (فحكَما بنجاسة البئر إذا وُجِد فيها فأرةٌ مَيتة) مطلقا (من وقت العلم بها من غير) لزوم (إعادةِ شيءٍ) من الصَّلَوات التي صلَّاها بالطهارة من مائها، ولا غَسلِ ما أصابه من مائها قبل العلم، وهو القياس؛ لاحتمال أنه ألقاها الريحُ أو الطَّير بعد الموت، كما رُوي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه كان يقول أوَّلا بقول الإمام إلى أن رأى حِدَأة، وهو جالس في البُستان، في مِنقارها جِيفةٌ، فطرَحتها في بئر، فرجع عن قوله، «زيلعي»[١]، (لأن وقوعَها حادِثٌ، فيُضاف إلى أقرب أوقاته).

(وخالَف الإمامُ الأعظمُ)، لو نُسِب المُخالَفة إليهما لكان أنسبَ، (فاستحسَن)، أي: أوجب، (إعادةَ صلاةِ ثلاثةِ أيامٍ إن كانت الفأرةُ مُنتفِخةً أو مُتفسِّخة، وإلا) يكن كذلك (فـ)تعاد (مُذْ يومٍ وليلة؛ عملا)، علَّةٌ للمخالفة، (بالسبب الظاهر)، وهو أن يكون موتُ الفأرة بسبب الوقوع في الماء، (دون الموهوم) من احتمال إلقاء الريح ونحوه بعد الموت احتياطًا.

وقوله هو الاستحسان، ورُجِّح، فكان العملُ عليه. وما في «تصحيح القدوري» نقلا عن «فتاوى العتَّابي» من اختيار قولِهما[٢]: مخالفٌ لعامَّة كُتُب المذهب[٣].

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطهارة، أقسام الماء، ماء البئر إذا وقعت فيه نجاسة (١/ ٣٠).

(٢) انظر: «التصحيح والترجيح» للعلامة قاسم بن قطلوبغا، كتاب الطهارة (ص ١٤٣).

(٣) قال العلامة قاسم بعد نقل ما في «فتاوى العتابي»: «قلت: لم يوافق على ذلك؛ فقد اعتمد قول =

وما عُجِن بمائها يُلقَى للكلاب، أو تُعلَف به المَواشِي، أو يُباع من شافعي.

وهذا الخلاف في الوضوء من مائها أو الاغتسالِ به.

وأما في غَسْل الثوب منه، فيُحكم بنجاسته[١] للحال[٢] من غير إسنادٍ اتفاقا؛ لأنه من باب وجود النجاسة في الثوب. ومن رأى في ثوبه نجاسةً أكثرَ من قدر الدرهم، ولم يَدْر وقتَه: لا يُعيد شيئًا من صلاته[٣] اتفاقًا على الصحيح.

وهذا أيضًا إذا اغتسلوا[٤] أو توضَّئُوا منها، وهم مُحدِثُون أو جُنُبون، أو غسَلوا ثيابَهم عن النجاسة، وإلا فلو توضَّئُوا منها وهم مُتوضِّئُون، أو اغتسلوا منها من غير

الإمامِ الإمامُ البرهاني، والنسفي، والموصلي، وصدر الشريعة، ورُجِّح دليله في جميع المصنفات، وصرح في «البدائع» أن قولهما القياس، وقوله هو الاستحسان، وهو الأحوط في العبادات.

(١) في هامش (خ): (قوله: بنجاسته. الأولى: بنجاستها، أي: البئر).

(٢) في هامش (خ): (قوله: للحال، أي: حال وجود الفأرة مثلا، لا من يوم وليلة، ولا من وقت غسل الثياب).

(٣) في هامش (خ): (قوله: لا يعيد شيئا من صلاته، حتى إذا كانوا غسلوا الثياب بمائها لم يلزمهم غسلها. ثم اعلم أن المتون قاطبة حكموا بالنجاسة، ولم يفصلوا بين الوضوء والثوب. وفي «الهداية» و«مختصر القدوري»: أعادوا صلاة يوم وليلة إذا كانوا توضئوا منها، وغسل كل شيء أصابه ماؤها، انتهى. وفي «شرح الجامع الصغير» لقاضي خان: إن كانت منتفخة أعادوا صلاة ثلاثة أيام ولياليها، وما أصاب الثوب منه في الثلاثة أفسده. وإن عجن منه: لم يؤكل خبزه، انتهى. ومثله في «المنية» و«شرحها»).

(٤) في هامش (خ): (قوله: وهذا إذا اغتسلوا... إلخ. هذا مخالف لإطلاق المعتبرات من لزوم إعادة الصلاة، وغسل كل شيء أصابه ماؤها في تلك المدة، فإنه يشمل الإعادة عن حدث وغيره، والغسل لثوب أو بدن من حدث أو نجاسة أو شرب أو غيره. وأيضا قد رجحوا قول الإمام بحكمه بالنجاسة من يوم أو ثلاثة أيام بأنه الاحتياط في أمر العبادة، ولا يخفى أن هذا التفصيل خلاف الاحتياط، فكان العمل على ما في كتب المذهب أولى. وتمامه وبيانه في «حاشية الدر المختار»).

جَنابة، أو غسَلوا ثيابَهم من غير نجاسة: فإنهم لا يعيدون الصلاةَ إجماعًا؛ لأن الصلاة لا تبطُل بالشك، ولا يلزَمهم غسلُ البدن والثياب؛ لأن الطهارة لا تزول بالشكِّ، كذا في «البحر»[١].

(كالمَجروح إذا لم يكُنْ صاحبَ فِراش حتى مات، يُحال به على الجَرْح[٢]) مع احتمال أن يكون الموتُ بسبب آخر؛ إذ لا يجوز إبطالُ السبب الظاهر بغيره.

[فرع: عبدٌ فُقِئت عينُه، فاختُلف أنه كان في ملك البائع أو المُشتري]

(ومنها)، أي: من فروع الأصل، (لو كان في يد رجل عبدًا فُقِئَتْ عينُه، فقال) رجل آخَر: (فقَأتُ عينَه، وهو)، أي: العبد، (في مِلك البائع)، فلا دعوى للمشتري، (وقال المشتري: فقَأتَه وهو في مِلكي، فالقولُ للمشتري)؛ لإضافة الحادثِ إلى أقرب أوقاته، (فيأخُذ أَرْشَه) من المُقِرِّ.

[فرع: ادَّعت المُبانَة أنه أبانها في مرضه، وقالت الورَثة: في الصحة]

(ومنها: لو ادَّعت) المُبانةُ (أن زوجَها) الميِّتَ (أبانَها في المرض، وصار فارًّا) بالإبانة فيه، ثم مات وهي في العِدَّة، (وقالت الورَثةُ): أبانَها (في الصحَّة، فلا ترِثُ: فالقولُ لها) وترِثُ، (فتَرِثُ منه)؛ لإضافة الحادثِ إلى أقرب أوقاته[٣].

---

(١) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الطهارة، أحكام المياه، قوله: ونجسها منذ ثلاث فأرة منتفخة (١/ ١٣٠).

(٢) في هامش (خ) و(م): (انظر ما يأتي في كتاب الدعوى من قول المصنف: شهدا على رجل أنه جرحه، ولم يزل صاحب فراش... إلخ، انتهى).

(٣) في هامش (خ) و(م): (انظر «الدر» و«حواشيه»، آخر باب طلاق المريض. وانظر «نور العين» من الفصل ٣٤ من كتاب الطلاق. وانظر القول لمن من كتاب الدعوى، حيث قال بعد ذلك: ولو أقاما البينة، ووقتوا وقتا واحدا، وشهدت بينة الورثة أنه كان صحيحا يومئذ: أخذ ببينة الورثة... إلخ، =

[استثناء: ادَّعت زوجةُ الذِّمِّي أنها أسلمت بعد موته، وقالت الورَثة: قبل موته]

(وخرج عن هذا الأصل مسألةٌ) ذكرها في («الكنز» في مسائلَ شتَّى من) كتاب (القضاء)، وهي قوله: (وإن مات ذِمِّيٌّ، فقالت زوجتُه: أسلَمتُ بعد موته) فأَرِثُ، (وقالت الورَثة: أسلمتِ قبل موته) فلا تَرِثِين، (فالقولُ لهم[1])، أي: الورثة، (مع أن الأصل المذكور) من إضافة الحادثِ إلى أقرب أوقاته، (يقتضِي أن يكون القولُ لها)؛ لأن إسلامها حادِثٌ، وقد أضافَتْه إلى أقرب أوقاته، (وبه)، أي: بكونِ القول لها، (قال زفرُ) رحمه الله تعالى؛ تمسُّكًا بالأصل المذكور. وتمسُّكه بذلك فاسدٌ؛ لأن الأصل المذكور ظاهرٌ، لا يَصلُح للاستحقاق، بل للدَّفع، فاعتباره للاستحقاق فاسدٌ.

(وإنما أخرَجوه)، أي: ما ذُكِر من هذا الفرع، (عن هذه القاعدة فيها)، أي: تلك المسألة، (لأجلَ تحكيم)، أي: استصحاب، (الحال)، أي: الحكم بثُبوت أمرٍ في وقتٍ بناءً على ثبوته في وقت آخر، سواء كان ثابتًا في الماضي، فيثبت في الحال، كحياة المفقود، أو ثابتًا في الحال، فيثبت في الماضي، كجرَيان ماء الطاحون، ومنه هذه المسألة.

(وهو أن سببَ الحِرمان) من اختلاف الدين (ثابتٌ في الحال، فيثبُت فيما مضَى بحسَب الظاهر)، والظاهرُ وإن لم يصلُح حُجَّةً للاستحقاق، فهو حجَّةٌ للدفع، وهي تدَّعِي الاستحقاق، وهم يدَّعون به الدفعَ، والظاهر يشهَد لهم، فالقول قولهم.

وأُورِد بطريق النَّقض على أن الاستصحاب يصلُح حُجَّةً للدَّفع، لا للاستحقاق،

= فراجعه. وانظره أيضا من كتاب الطلاق، انتهى).

(١) انظر: «كنز الدقائق»، كتاب القضاء، باب التحكيم (ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨).

مسألتا العبد والفارّ المُتقدِّمتان، ومسألةُ جرَيان ماء الرَّحَى، فيأخذ الأَرْشَ في الأُولى، وتَرِثُ في الثانية، ويأخُذ الأُجرةَ في الثالثة.

ودُفع بأنَّ أخذَ الأرش ليس بالاستصحاب، بل لعدم جوازِ كوْنِ العبد لرجُلٍ وأرشُه لغيره، فلذا استحقَّه؛ وفي الثانية تَرِثُ لإنكارها المانعَ من الإرث، وهو الطلاقُ في الصحة، والأصل العدم؛ وفي الثالثة الاستحقاقُ بعقد الإجارة، وهو موجود في الحال، كذا في «الزواهر».

[فرع: أقرَّ لوارث فماتَ، فقال المُقَرُّ له:
أقرَّ في الصحة، وقالت الورَثة: في مرَضه]

(ومما فرَّعتُه على الأصل المذكور: ما في «التتِمَّة» وغيرها: لو أقرَّ لوارث ثم مات)، ولم تُجِزْ بقِيَّةُ الورَثة، **(فقال المُقَرُّ له: أقرَّ)** لي **(في الصحة)**، فلا يحتاج لإجازتهم، **(وقالت الورَثة)**: أقرَّ **(في مرضه)**، فيحتاج لإجازتِنا ولم نُجِز: **(فالقولُ قولُ الورَثة)**؛ لإضافتهم الحادثَ إلى أقرب أوقاته، **(والبيِّنةُ بيِّنةُ المُقرِّ له)**؛ لإثباتِها خلافَ الظاهر. **(وإن لم يُقِمْ)** المُقَرُّ له **(بيِّنةً، وأراد استحلافَهم)** على عدم كونه في الصحة، **(فله ذلك، انتهى)** كلام «التتمة».

وكذا لو باع عينًا لوارِثه، فقال المشتري: كان في الصحة، وقالت الورَثةُ أو بقِيَّتُهم: كان في مرضه، فالقول لهم، فإن أقامَا بيِّنةً، فبيِّنةُ الصحة أولى؛ لإثباتها خلافَ الظاهر.

ولكن يُشكِل عليه ما في «الكنز» وغيره: «لو وهَبت مهرَها لزوجها وماتَت، [فطالَب ورثتُها مهرَها منه]، فقال الزوج: كانت في الصحَّة، وقالت الورَثة: في

المرض، فالقول له»[١]؛ فإن مُقتضاها أن يكون الحكمُ في مسألة الإقرار كذلك.

ويُجاب عنه بما ذكره قاضي خان أن كونَ القول في هذه المسألة للزوج على رواية النَّسَفي، بناءً على أن الزوج يُنكِر استحقاقَ بقِيَّة الورَثةِ المالَ. وأما على رواية «الجامع الصغير»، وهو المُعتمَد، أن القول فيها للورثة؛ لأنهم تصادقوا على أن المهر كان واجبا عليه واختلفوا في السُّقوط، فكان القولُ قولَ مُنكِره؛ لأنه من الصفات العارضة، والأصلُ عدمُها، إلا أن تثبُت بالبيِّنة، أو لأن الهبةَ حادثةٌ، والأصلُ إضافةُ الحادثِ إلى أقرب أوقاته[٢]، فلا إشكالَ بذلك.

[فرع: نصرانيَّةٌ تحت مسلم، قالت: أسلمتُ قبل موته، وقالت الورَثة: بعد موته]

(ومما فرَّعتُه على هذا الأصل قولُهم: لو مات مسلمٌ، وتحته نصرانيةٌ، فجاءت النصرانيةُ مُسلِمةً بعد موته)، مُتعلِّقٌ بـ«جاءت»، (فقالت: أسلمتُ قبل موته، وقالت الورَثة: لا)، بل (أسلمتُ بعد موته: فالقول لهم[٣])؛ لإضافتهم الإسلامَ الحادثَ إلى أقرب أوقاته، وليس للاستصحاب، كما في المسألة الأُولى، لئلا يكون مُثبِتًا لإسلامها فيما مضَى، وهو لا يصلُح حُجَّةً للإثبات، بل للدفع، (كما ذكَره «الزيلعي» في مسائلَ شتَّى من) كتاب (القضاء)، عقِبَ بيانِ المسألة المُتقدِّمة عن «الكنز»[٤].

---

(١) انظر: «كنز الدقائق»، كتاب الخنثى، مسائل شتى (ص ٦٩٠).

(٢) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الدعوى والبينات، فصل فيما يتعلق بالنكاح من المهر والولد وغير ذلك (٢/ ٤١٥).

(٣) في هامش (خ): (قوله: فالقول لهم، أي: فلا ميراث لها، ولا يجعل الحال حَكَما؛ لأن الحال ظاهر في دلالته على الماضي، فيصح التمسك به في الدفع، لا في الاستحقاق، والورثة دافعون. هذا مراد الشارح بقوله: وليس... إلخ، تأمل).

(٤) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب القضاء، باب مسائل شتى، مات ذمي فقالت زوجته: أسلمت (٤/ ٢٠٠).

[استثناء: ادَّعى على القاضي الأخذَ ظُلْمًا بعد عَزْله أو قبل تقليده]

(ومما خرَج عن هذا الأصل[١]: ما لو قال القاضي بعد عزله لرجل يدَّعِي عليه ألفًا: أخذتُ منكَ ألفًا ودفعتُها إلى زيد، قضَيتُ بها عليك. فقال) ذلك (الرجل: بل أخذتَها ظُلْمًا بعد العزل، فالصحيحُ أن القول للقاضي) إن كان هالكًا[٢]؛ لأنه يُنكِر الضمان، (مع أن الفعل حادِثٌ، فكان ينبغي أن يُضافَ إلى أقرب أوقاته) على وَفْقِ دعوى المُدَّعِي، (وهو)، أي: أقرب الأوقات، (بعد العَزْل. وبه)، أي: بكون القول للمُدَّعِي لإضافته إلى أقرب الأوقات، (قال البعض) من الأئمة، (واختاره السرخسي، لكنَّ المُعتمَدَ الأوَّلُ)، وهو اختيارُ فخر الإسلام البَزْدَوي والصدر الشهيد؛ (لأن القاضي أسنَده إلى حالةٍ مُنافِية للضمان)، وهي حالة القضاء، وإنما كانت منافيةً لأنه «لو لزم الضمانُ عليه: لتَباعَدَ الناسُ عن قَبول هذه الأمانة، وتعطَّلت مصالحُ المسلمين»، «زيلعي»[٣].

ونظيرُ هذا ما في «البزَّازية»: «ادَّعى الإقرارَ في الصِّغَر، وأنكَره المُقَرُّ له: فالقول للمُقِرِّ؛ لإسناده إلى حالة معهودة مُنافيةٍ للضمان»[٤]، انتهى.

وكذا من عُهِد جُنونُه، إذا قال: طلَّقتُ أو أعتقتُ في الجنون، وأسنَده إلى تلك الحالة: فالقول له؛ لإسناده إلى حالة مُنافِية لإيقاع الطلاق والعتاق.

(وكذا) القولُ للقاضي (إذا زعَم المأخوذُ منه أنه فعَله قبل التقليد)، وقال

---

(١) في هامش (ع): (مطلب دفع القاضي الضمان عن نفسه).

(٢) في هامش (خ): (قوله: إن كان هالكا. أما إذا اكن قائما يرد إلى المقضي عليه في قولهم جميعا، «بيري»).

(٣) «تبيين الحقائق»، كتاب القضاء، باب مسائل شتى، قال: مالي وما أملك صدقة (٤/ ٢٠٤).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الإقرار، الفصل الأول فيما يكون إقرارا، نوع في الاستثناء (٥/ ٤٥٣).

القاضي مثلَ ما تقدَّم. والقولُ للقاضي، لا للأصل المذكور، بل للإضافة إلى حالةٍ مُنافيةٍ للضمان.

والتشبيه لا يستلزم إعطاءَ المُشبَّه حكمَ المُشبَّه به من كل وجه، والتشبيه هنا في مُجرَّد كونِ القولِ للقاضي، وإن كانت الأُولى خارجةً عن الأصل، والثانية داخلةٌ، وهو ظاهر، فسقَط كلامُ المُحشِّي الحمَوي[١].

والحاصِلُ، إما أن يُسنِد المُدَّعِي والقاضي الأخذَ إلى حالة القضاء، أو قبله، أو بعده. وعلى كلٍّ: إما أن يُصدِّقه الآخِذُ أو لا؛ فإن أسنَداها إلى القضاء، بأن قال المُدَّعِي: أخذتَها ظُلمًا حين القضاء، وقال القاضي ما تقدَّم: فالقول للقاضي اتفاقًا بلا يمين؛ لأنهما اتفقا على الفعل حالةَ القضاء، والظاهر شاهدٌ له؛ إذ القاضي لا يقضِي بالجَوْر ظاهِرًا، **والقول لمَن يَشهَد له الظاهرُ**. وفي هذه الصورة: لو أقرَّ الآخِذُ بما أقرَّ به القاضي: لا يضمَن؛ لأنه فعَله حالَ القضاء، فلا يضمَن القاضي ولا الآخِذ.

وأما في الصورتَين اللَّتَين ذكَرها المُصنِّف، فإن أقرَّ الآخِذ بما أخَذه يضمن؛ لأنه أقرَّ بسبب الضمان، **وقولُ القاضي مقبولٌ في دَفْع الضمان عن نفسه، لا في إبطال سببِ الضمان على غيره**.

وهذا إذا كان المالُ هالِكًا، ولو كان باقيًا في يد الآخِذ، وأقرَّ بما أقرَّ به القاضي أخِذ منه المال، سواء صدَّقه المأخوذُ منه أنه فعَله حالَ قضائِه أو قبله أو بعده؛ لأن الآخِذ أقرَّ أن اليد للمأخوذ منه، فلا يُصدَّق في دعوى تملُّكه إلا ببينة، وقولُ المَعزول ليس حُجَّةً له لكونه شهادةَ فَرْد.

---

(١) قال الحموي في «غمز العيون» (١/ ٢٢٠): «وفيه: أن فعل القاضي حادث أُضيف إلى أقرب أوقاته، فهو من أفراد القاعدة، لا مما خرج عنها، وحينئذ يُشكِل التشبيه، فتأمل».

ولا يقال أنه أسنَده إلى حالة منافية، فينبغي أن لا يضمَن، كالقاضي، لأنا نقول: جهةُ الضمان راجِحة؛ لأن إقرارَ الآخِذ بمُوجِب الضمان حُجَّةٌ قطعية، وقضاءُ القاضي حُجَّةٌ ظاهرا، والظاهر لا يُعارِض القَطْع.

وهذا يقتضي وجوبَ الضمان على القاضي، لكن ذلك يُؤدِّي إلى تضييع الحقوق بالامتناع عن القضاء، فلم نُلزِمْه، كما ألزَمنا الآخِذ.

ونظيرُه: الوكيل بقَبْض الدَّين، إذا قال بعد موت المُوكِّل: قبضتُ ودفعتُ إلى المُوكِّل في حياته، فإنه يُصدَّق في قوله بلا بيِّنةٍ في إسقاط الضمان عن نفسه، ولا يُصدَّق بلا بيِّنةٍ في حقِّ المَديون وإسقاطِ الطلَب عنه، بل للورَثة مُطالَبتُه.

[استثناء: قال المعتَق: قطعتُ يدَك وأنا عبدٌ، وقال المُقَرُّ له: قطعتَها وأنت حُرٌّ]

(وخرج عنه أيضًا: ما لو قال العبدُ لغيره بعد العتق: قطعتُ يدَك وأنا عبدٌ)، فكان موجَبُه على المَولى، **(وقال المُقَرُّ له: بل قطعتَها وأنت حُرٌّ)**، فمُوجَبُه عليك، **(كان القولُ للعبد)**، مع أن المُقَرَّ له أضافه إلى أقرب أوقاته؛ لأنه أسنَده[1] إلى حالة مُنافيةٍ للضمان، وهي الرِّقُّ، والقولُ للمُنكِر.

[استثناء: قال لمُعتَقه: أخذتُ منك غَلَّةً وأنت عبدٌ، وقال المُعتَق: أخذتَها بعد العِتق]

(وكذا) مما خرَج عن الأصل: **(لو قال المَولَى لعبدٍ قد أعتقَه: أخذتُ منكَ غلَّةَ كل شهر خمسة دراهم وأنت عبدٌ)**، فالغلَّة لي، **(وقال المُعتَق: أخذتَها بعد العتق)**، فكانت لي: **(كان القولُ للمَولى)**، مع أن العبد أضافَه إلى أقرب أوقاته؛ لأنه أسنَده إلى حالةٍ مُنافية للضمان.

---

(١) في هامش (خ): (قوله: لأنه أسنده، علة لقوله: كان القول للعبد، وضمير «لأنه» للعبد، انتهى).

[استثناء: قال الوكيل: بعتُ وسلَّمتُ قبل العَزْل، وقال المُوكِّل: بعده]

(وكذا) مما خرج عن الأصل: (الوكيل بالبيع إذا قال: بعتُ وسلَّمتُ قبل) العلم بـ(العزل) من الوكالة، (وقال: المُوكِّل: بل) بعتَ وسلَّمتَ (بعد) العلم بـ(العزل)، وقيَّدناه بالعلم فيهما؛ لأن تصرُّفَ الوكيل قبل العلم نافذٌ[1]، (كان القولُ للوكيل إن كان البيعُ مُستهلكًا)؛ لإنكاره الضمان، (وإن كان) المبيعُ (قائمًا: فالقولُ قولُ المُوكِّل)؛ لإخباره عما لا يملك إنشاءَه، فيكون مُدَّعِيًا، لا مُنكِرًا للضمان؛ إذ لا ضمان عليه عند قيام المبيع، فلا يُصدَّق في قوله بلا بيِّنة، ولأنه أقرَّ بسبب الضمان، وهو تسليمُ ملكِ المُوكِّل إلى المشتري، ثم ادَّعَى الإبطالَ، فلا يُصدَّق بلا بيِّنة.

فهذه المسألة خارجةٌ عن الأصل على التقدير الأوَّل، أعني: الاستهلاك، دون الثاني[2].

---

(١) في هامش (ع): (يقبل في الإخبار بالتوكيل خبر فرد، ولو فاسقا، لا في العزل منه، إلا خبر عدل أو فاسق صدقه، أو مستورين، أو فاسقين، وهذا عنده وعندهما يكفي خبر الواحد، «ملتقى»).

(٢) في هامش (خ): (يأتي لهذا بقية في كتاب الوكالة في قول المصنف والشارح: وفيما إذا قال الوكيل بعد عزله: بعته أمس، وكذبه الموكل، فلا يصدق إلا ببينة؛ لأنه حكى أمرا لا يملك إنشاءه للحال... إلى آخر الشرح. وانظر «البيري»؛ فإنه نقل عن «خزانة الأكمل» غير ما ذكره المصنف، فراجعه. وانظر حكاية أبي السعود أيضا، حيث قال: قوله: كان القول للوكيل؛ لإنكاره الضمان في المستهلك، وادعائه الخروج عن الملك في القائم، أي: ملك الموكل. ومثله الغلة المستهلكة والقائمة، «حموي». وقال البيري بعد قول المصنف: وكذا الوكيل بالبيع إذا قال: بعت... إلخ، ما نصه: الذي يتبادر من ظاهر العبارة أن مناط كون القول للوكيل هلاك العبد، وكونه للموكل عدم هلاكه. والذي تفيده «خزانة الأكمل» غير ذلك، حيث قال: ولو أمر رجلا ببيع عبده، ثم قال له: عزلتك، فقال الوكيل: قد بعت وأخذت الثمن وهلك الثمن في يدي، ينظر؛ إن كان العبد هالكا: فالقول قول الوكيل، وإن كان قائما: فالقول قول الموكل، ويسترد العبد. أما لو قال: قد بعته وأخذت ثمنه وهلك في يدي، ثم قال الموكل: عزلتك، فالقول قول الوكيل، قائما كان المبيع أو هالكا... إلخ.

(وكـذا) الحكـم (في مسـألة الغلَّـة) المُتقدِّمة آنِفًـا، (لا يُصـدَّق المَولَـى)، أي: السـيد، (فـي الغلَّـة القائمـة)؛ لأنـه أقـرَّ بسـبب الضمـان، وهـو الأخـذُ، وبالإضافـة يَدَّعِـي عليـه التمليك، فـلا يُصدَّق بـلا بيِّنة، فالقول للعبـد. فهي جاريـةٌ على الأصل علـى هـذا التقدير.

[فرع: أعتَق أمتَه وقال: قطعتُ يدَكِ وأنتِ أمَتي، وقالت: قطعتَها وأنا حُرَّة]

(ومما وافَق الأصلَ المذكور: ما في «النهاية») من قوله: (لو أعتق أمتَه، ثم قال لها: قطعتُ يدَكِ[1] وأنتِ أمَتي)، قيَّد به لأنه لو قال: قطعتُ يدَكِ ثم أعتقتُكِ،

وأقول: ما ذكره في «الخزانة» لا ينافي ما ذكره المصنف؛ لأنه إنما كان القول للوكيل قائما كان المبيع أو هالكا؛ لكون الوكيل أخبر بالبيع وهلاك الثمن بعد قبضه قبل أن يعزله الموكل، بخلاف التفصيل الذي ذكره المصنف؛ فإن سياقه يقتضي أن الوكيل بلغه خبر العزل قبل قوله: بعت وسلمت قبل العزل، انتهى من خط المفتي).

١) في هامش (خ): (قوله: قطعت يدك... إلخ. قيد بالقطع لأنه في الوطء وأخذ الغلة لا يكون القول لها، بل للمولى، فلو قال المولى لمعتقته: وطئتك وأخذت منك كذا من الغلة وأنت أمتي، وقالت: لا، بل فعلت ذلك بعد العتق: فالقول للمولى، ولا يضمن شيئا بالاتفاق، كذا في «مسكين»؛ لأن الظاهر كونها حال الرق، فيكون الإسناد إلى حالة منافية للضمان؛ لأن السيد يملك وطء أمته المديونة، ولا يجب عليه العقر، وكذا له الأخذ من غلتها، بخلاف القطع، فإنه لم يسنده إلى حالة منافية للضمان؛ لأنه إذا قطع يدها وهي مديونة: ضمنها، كذا بخط شيخنا. وقوله: بخلاف القطع... إلخ، أي: فالقول فيه لها، كما سيصرح به المصنف. ويضمن المقر عندهما؛ لأنه أقر بسبب الضمان، ثم ادعى البراءة، وهي تنكر. وقال محمد: القول للمقر، ولا يضمن إلا شيئا قائما بعينه غير مستهلك، فإنه يؤمر برده إلى المُقَرِّ لها. انظر «حاشية أبي السعود».

قال: والحاصل أن هذه المسائل على ثلاثة أوجه؛ في وجه: يكون القول قول المولى، وهو ما إذا أخذ الغلة، أو وطئها؛ وفي وجه: يكون القول قول الجارية، وهو ما إذا أقر المولى أنه أخذ منها مالا، وهو قائم بعينه في يده؛ وفي وجه: اختلفوا فيه، وهو ما إذا استهلك مالها، أو قطع يدها، =

أو استهلكتُ مالَكِ ثم أعتقتُك، أو أخذتُ مالَكِ ثم أعتقتُك: فالقولُ للمولى بلا خلاف، كذا في «خزانة الأكمل».

(فقالت) الأمة: لا، بل (قطعتَها وأنا حُرَّةٌ) بالعتق، (فالقول لها).

(وكذا) القول لها (في كل شيءٍ أخَذه منها)، سواء كان المأخوذُ قائمًا أو هالكا.

ولا يخفى أن هذه المسألة تُخالف مسألةَ الغلَّة المتقدِّمة، إلا أن يُحمَل قولُه: «في كل شيءٍ أخَذه منها»، على ما إذا كان المأخوذُ قائمًا، أو تُحمَل تلك على قول محمد وهذه (عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى)، مع أن المَولى مُنكِرٌ للضمان بسبب إسنادِ الفعل إلى حالة مُنافية له.

(ذكَره) صاحبُ «النهاية» (قُبيلَ) كتاب (الشهادات).

نقل شيخُنا عن «العناية» أن هنا أصلَين اتفقوا عليهما:

الأول: الإسناد إلى حالة منافية للضمان يوجب سُقوطَ المُقَرِّ به.

الثاني: من أقرَّ بسبب الضمان ثم ادَّعى ما يُبرِئُه لا يُسمَع منه[1].

وقد خرَّجوا على الأوَّل ما إذا أخذ الغلَّة أو وطِئَها: فالقولُ للمَولى، وعلى الثاني ما إذا أقرَّ المولى لجاريته أنه أخذ منها مالا وهو قائمٌ بعينه في يده، وادَّعت

= فمحمد خرج كلامه على الإسناد للحالة المنافية للضمان، فجعل القول للمولى، وهما خرجا على الإقرار بسبب الضمان، ثم ادعاء ما يبرئه، وهو لا يسمع إلا بحجة، فجعلا القول للجارية. والوجه الأول مخرج على الإسناد المذكور اتفاقا، والوجه الثاني على الإقرار المذكور اتفاقا، فالخلاف في التخريج بالنسبة للوجه الثالث فقط).

انظر: «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ١٠٤/ ب).

(١) في هامش (خ): (قوله: لا يسمع منه، أي: إلا بحجة، انتهى، أبو السعود).

أنه بعد العتق، وأنكرت[١]: فالقول لها. وفي الاستهلاك أو القطع خرَّجه محمد على [الأول][٢]، وخرَّجاه على الثاني[٣].

ثم قال شيخُنا: «لا خلافَ في أن المَولى لا يَضمن المُستهلِكَ من الغلَّة، وبخلاف المُستهلِك من الأكساب، فإنه لا يضمنه عندهما، خلافا لمحمد. والمراد بالغلَّة: ما يَستحِقُّه العامل بمُقابلة العمل، وهو المُسمَّى بالأُجرة، بخلاف الأكساب، فإنها التي طريقُ تحصيلِها التجارةُ»[٤]، انتهى.

والخلاف المُتقدِّم إنما هو في غير المديونة، وأما فيها، فيضمن المولى قطعَ يدِها لتعدِّيه على محلٍّ تعلَّق به حقُّ الغُرَماء، وكذا العبد المديون. نعم؛ إذا قطَع العبدُ يدَ سيِّدِه: لا يلزمه شيء؛ لأنه لا يَستوجِب على عبده مالا بوجهٍ، أما العبد فيَستوجِب على سيِّدِه إذا كان مديونا.

قال شيخُنا: «وبهذا التقرير يحصُل الجمعُ في كلامهم ويندفِع عنه التنافُر»[٥]، انتهى.

ثم اعلم أن صاحب «النهاية» أورَد هذا نقضًا على الأصل الذي ابتنى عليه

---

(١) في هامش (خ): (قوله: وأنكرت، أي: دعوى المولى البراءة من الضمان بقوله: قبل العتق، انتهى).

(٢) كذا في «عمدة الناظر». وفي النسخ: (الثاني). وعليه تعليق في هامش (خ): (قوله: خرجه محمد على الثاني، الذي ظهر لي أن الصواب أن يقول: خرجه محمد على الأول، كذا بهامش. اعلم أن محمدا يقول: القول قول المقر، ولا يضمن إلا شيئا قائما بعينه غير مستهلك، فإنه يؤمر برده للمقر لها. وقد كتبنا بالهامش ما يؤيد قول هذا المُهمِّش، فانظره في هامش الصفحة التي قبل هذه الصفحة، والله أعلم).

(٣) انظر: «عمدة الناظر» (ل/ ١٠٥/ أ).

(٤) «عمدة الناظر» (ل/ ١٠٥/ ب).

(٥) «عمدة الناظر» (ل/ ١٠٥/ ب).

المسائلَ الأربع المتقدمة، وهو أن المُقِرَّ إذا أسنَد إقرارَه إلى حالة منافية للضمان فإنه لا يلزمه الضمان، كما في المسائل المذكورة.

ثم أجاب عنه ببيان الفرق بين هذه المسألة وبين المسائل المذكورة بأن المولى أقرَّ بأخذِ مالها وقطعِ يدِها، ثم ادَّعى التملُّكَ لنفسه، فيُصدَّق في إقراره، ولا يُصدَّق في دعواه التملُّكَ له، كما لو قال لرجل: أكَلتُ طعامَك بإذْنِك، فأنكر الإذنَ: يضمَن المُقِرُّ؛ لأنه يُصدَّق في إقراره، فلا يُصدَّق في دعواه الإذن[1]، انتهى.

قال الزيلعي: «وهذا الفرق غيرُ مُخلِّص، والله أعلم»[2]، انتهى، يعني: أن هذا الجواب غيرُ حاسِم لمادَّة الشبهة، حيث لا يجرِي في قطع يدِها، وأيضًا إنما يَتِمُّ إذا كان المأخوذُ قائمًا، وأما بعد هلاكه فلا؛ إذ هو لا يدَّعِي التملُّك، بل عدمَ لزوم الضمان.

واستحسن المُصنِّف ما قاله الزيلعيُّ في «البحر»[3]، وإليه أشار بقوله هنا:

(**تحتاج هذه المسائلُ المُتقدِّمة إلى نظر دقيقٍ للفرق بينها**) وبين هذه المسألة الأخيرة. وصرَّح المُصنِّف في «البحر» بما يجاب به عنه، فقال: «اعلم أن المُقِرَّ إذا أسند إقرارَه إلى حالة مُنافية للضمان من كل وجهٍ: فإنه لا يلزَمه شيءٌ مما[4] ذكرناه»[5]، انتهى.

فزاد قوله: «من كل وجه»، لإخراج مسألة الأمَة عن هذا الأصل؛ فإن كونَها أمةً لا ينفي الضمانَ عنه من كل وجه.

---

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب القضاء، آخر باب مسائل شتى (٤/ ٢٠٦).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق» (٤/ ٢٠٦).

(٣) انظر: «البحر الرائق»، كتاب القضاء، أواخر باب التحكيم (٧/ ٥٤).

(٤) كذا في النسخ. وفي «البحر»: (منها).

(٥) «البحر الرائق» (٧/ ٥٤).

«ورُدَّ بأنه يُقال مثلُ ذلك في العبد، بأن كونه عبدَه لا ينفي الضمانَ عنه من كل وجه؛ لأنه لو أتلفَ العبدُ شيئًا: يضمن قيمتَه إذا كان مأذونًا له، ويضمَن لو أتلف العبدُ المرهون، كما هو معلوم في المتون. وكذلك مسألةُ القاضي، فإن كونَه قاضيًا لا ينفي الضمانَ عنه من كل وجه؛ لأنه لو تعمَّد القاضي الجَورَ كان ضامنا، كما صرَّحوا به.

ومما يدل على أن المُصنِّف لم يرتضِ ما في «البحر» أنه لم يذكُرْه هنا، وقال: تحتاج... إلخ، مع أن تأليفَ هذا الكتاب مُتأخِّر عن «البحر»[1]، انتهى.

(وفي «المجمع» من) كتاب (الإقرار: لو أقرَّ حَربِيٌّ) أسلَم (بأخذِ المال) من مسلم أوكافر، والإحراز بدار الإسلام (قبل الإسلام، أو) أقرَّ (بإتلافِ خَمْرٍ) كافر (بعده)، أي: الإسلام، أي: استقر له، (أو) أقرَّ (مسلمٌ بـ)أخذِ (مالِ حَرْبِيٍّ في دار الحرب، أو) أقرَّ (المولى بقطع يدِ مُعتَقِه قبل العتق، فكذَّبُوه) هؤلاء المُقَرُّ لهم (في الإسناد)، أي: كون الأخذِ قبل الإسلام، والإتلافِ بعده، والأخذِ في دار الحرب، والقطعِ قبل العتق: (يُفتَى)، أي: أفتَى محمد، (بعدم الضمان في الكل[2])؛ لأنه أسنَده إلى حالة مُنافية للضمان، مع أن القاعدة تقتضي أن لا يُقبَل قولُ ذلك المُقِرِّ فيما سوى كونِ الإتلاف بعد الإسلام.

(يعني) صاحبُ «المجمع» بالإتيان بالمُضارع المَجهول بقوله: «يُفتَى»[3]، الإشارةَ إلى قول محمد وإلى قولهما، أي: (وقالا)، أي: الإمامان أبو حنيفة وأبو يوسف، (يضمَن) المُقِرُّ في الكل؛ لأنه أقرَّ بسبب الضمان، وهو الأخذُ والقطعُ

---

(١) «غمز العيون» (١/ ٢٢٢).

(٢) «مجمع البحرين»، كتاب الإقرار، فصل: ولو ادعى التركة عينا (ص ٣٦٤).

(٣) لم يذكر صاحب «المجمع» صيغةَ المجهول، بل قال: «أفتَى (م) بعدم الضمان في الكل».

والإتلاف، وأسنَده إلى حالة لا تُنافيه بالكُلِّية؛ لأن إتلافَ مالِ الحربي يكون سببًا للضمان في الجملة إذا كان مُستأمَنًا أودَع مالَه عند مسلم وعادَ، فأتلَفه المسلم: يضمَن، وقطعُ المولى يدَ عبدِه قد يكون مُوجِبا للضمان، كما إذا كان مديونا أو مرهونا.

وهذا إذا كان المأخوذُ هالكا، وأما لو كان قائمًا في يد المُقِرِّ، فلا ضمان اتفاقًا، بل يُؤمَر بردِّ العَين إلى المُقَرِّ له؛ لأنه أقرَّ أنه مالُه، وادَّعى تملُّكه، فلا يُصدَّق إلا ببيِّنة.

[فرع: اشترى عبدًا، فظهَر أنه كان مريضًا، ومات عند المشتري]

(ومما فرَّعته عليه)، أي: على الأصل المذكور، **(لو اشترى عبدًا، ثم ظهَر أنه كان مريضًا)** عند البيع **(ومات)** العبد **(عند المشتري: فإنه لا يرجِع بالثمن؛ لأن المرضَ يتزايد شيئًا فشيئًا، فيحصُل الموتُ بالزائد، فلا يُضافُ)** الموت **(إلى المرَض السابق)** الحاصِل عند البائع، بل يُضاف إلى الزائد عند المشتري؛ لأنه يُضاف الحادِث إلى أقرب أوقاته، **(لكن يرجِع)** المشتري **(بنُقصان العيب)** إن لم يرضَ به عند الظُّهور، **(ذكَره الزَّيلعيُّ)** في آخر باب الردِّ بالعيب[1]، لكن بلا ذكر تفرعه على الأصل المذكور.

[ليس من فروع القاعدة: تزوَّجَ أمَة، ثم اشتراها، ثم ولدت: تكون أمَّ ولَد]

(وليس من فروعها)، أي: تلك القاعدة، **(ما إذا تزوَّج أمَةً)** أو وطِئَ أمَةَ زوجتِه أو ولدِه على ظنِّ حِلِّها، **(ثم اشتراها)**، أي: ملَكها بشراءٍ أو غيره من أسباب المِلك، كالهبة والإرث، سواء كان الملكُ كُلًّا أو بعضًا، كما في «البحر»[2]، **(ثم ولَدت**

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب ثبوت النسب (٣/ ٤٣).

(٢) قال في «البحر الرائق»، كتاب العتق، باب الاستيلاد (٤/ ٢٩٦): «قال في «المحيط»: وإذا ولدت =

ولَدًا)، أي: ثم ظهَر تولُّدُ ولدٍ منها: (يحتمل أن يكون) ذلك الولدُ (حادِثًا بعد الشراء أو قبله؛ فإنه لا شكَّ عندنا)، خلافًا للشافعي، (في كونِها أمَّ ولدٍ) من وقت الملك، وعند زفر: من وقت ثُبوت النسب، (لا من جهة أنه حادِثٌ يُضاف إلى أقربِ أوقاته)، حتى يكونَ من فروع الأصل؛ (لأنها لو ولَدت قبل الشراء، ثم ملَكها) بشِراء أو غيره، كُلًّا أو بعضًا: (تصِير أمَّ ولدٍ[١] عندنا)، خلافًا للشافعي؛ لأن السبب هو الجُزئيَّة، والجُزئية إنما تثبُت بينهما بنِسبة الولادة إليهما كُلًّا، وقد ثبت النسَبُ فيه، فتثبُت الجُزئية بهذه الواسطة، وقد كان المانِعُ حينَ الولادة ملكَ الغير، وقد زال[٢]، والله سبحانه وتعالى أعلم.

***

= الأمة المنكوحة من الزوج، ثم اشتراها هو وآخر: تصير أم ولد للزوج؛ لما قلنا، ويلزمه قيمة نصيب شريكه؛ لأنه بالشراء صارت أم ولد له، وانتقل نصيب الشريك إليه بالضمان». والشارح ينقل عن «الحموي» (١/ ٢٢٣).

(١) في هامش (ع) و(خ): (قوله: تصير أم ولد... إلخ. وأما لو استولدها بالزنا، ثم ملكها: فإنها لا تكون أم ولد استحسانا؛ إذ لا عتق فيما لا يملك ابن آدم، فلا يظهر حكمه بعد ذلك. نعم؛ لو ملك ولدُه من الزنا: عتق؛ لأنه جزؤه، «در منتقى»، انتهى منه).

(٢) في هامش (ع) و(خ): (قوله: وقد زال... إلخ. قال في «البحر»: وإذا ولدت الأمة المنكوحة من الزوج، ثم اشتراها هو وآخر: تصير أم ولد للزوج؛ لما قلنا، ويلزمه قيمة نصيب شريكه؛ لأنه بالشراء صارت أم ولد له، وأما الولد فهو باق على ملك البائع؛ إذ فرضُ المسألة أنه إنما باع أمه فقط، حتى لو باعه مع أمه منهما: عتق على أبيه، ولزمه ضمان حصة الشريك. وبهذا تعلم أن ثبوت أُمومية أم الولد بواسطةٍ لا ينافي بقاءَ الرقِّ فيه، انتهى منه).

[٨ ـ قاعدة: هل الأصل في الأشياء الإباحة]

(قاعدة: هل الأصلُ في الأشياء الإباحةُ؟).

[مطلب: حكم الأفعال قبل وُرود الشرع]

اعلم أن الأفعال الاختياريَّة التي لا يَتوقَّف عليها البقاءُ، والتي للعقل حظٌّ في معرفة حُسنِها وقُبحِها قبل الشرع: تنقسِم إلى: واجبٍ، ومندوب، ومحظور، ومكروه، ومباح؛ لأنه إن اشتمل أحدُ طرَفيه على مَفسَدة، فأمَّا فِعلُه فحرامٌ، أو تَرْكُه فواجب، وإن لم يشتمل عليها، فإن اشتمل على مصلحة، فأما فِعلُه فمندوب، وتَرْكُه فمكروه، وإن لم يشتمل على المصلحة أيضًا، فمباح.

وأما الاضطراريُّ، كالتنفُّس ونحوه، فليس بممنوع إلا عند من جوَّز تكليفَ المُحال.

وأما ما لا حظَّ للعقل في معرفة حُسْنه وقُبْحه، ولم يُعلَم له حكمٌ شرعيٌّ من المنع وعدمِه لعدم وُرود الشرع به، كأكل الفوَاكه، فاختلفوا فيها، فأكثرُ العلماء من الحنفية على أن حكمَها الإباحة.

(حتى يدلَّ الدليلُ على الحرمة، وهو مذهبُ الشافعيِّ رحمه الله تعالى، أو التحريم، حتى يدل الدليل على الإباحة، ونسبه الشافعية إلى أبي حنيفة).

والمراد بالإباحة: عدمُ المنع من الفعل، سواء كان بطريق الوجوب أو النَّدْب أو الكراهة، يعني: الأشياء التي لم يُوجَد لها دليلُ المنع ولا دليلُ عدمه، أي: لم يُعلَم تعلُّقُ حكم شرعيٍّ به بناءً على عدم وُرود الشرع؛ لأن هذه المسألة لبيان حُكم الأفعال قبل الشرع.

وهذه المسألة تُورَد في أصول الشافعية والأشاعرة على التنزُّل إلى مذهب

المعتزلة في أن للعقل حُكمًا بالحُسن والقُبح، وإلا فالفعلُ قبل البِعثة لا يُوصَف عندهم بشيء من الأحكام.

وأما عندنا، فالحاكم هو الله تعالى، وقد يُدرِك العقلُ حكمَه تعالى [في][1] الفعل[2]، وإليه ذهب أبو منصور وغيرُه. ونقلوا عن أبي حنيفة: لو لم يَبعَث الله رسولا: لوجَب عليهم معرفتُه بعُقولهم. وذهب البُخارِيُّون من الحنفية إلى ما ذهب إليه الأشاعرةُ من أنه لا تعلُّقَ لحُكم الله بفعل المُكلَّف قبل البِعثة وتبليغِه الأحكام. قال في «التحرير»: «وهو المختار»[3]. وإليه أشار بقوله:

[المختارُ أن لا حُكمَ للأفعال قبل وُرود الشرع]

(وفي «البديع»[4]: **المُختار أن لا حكم للأفعال قبل الشرع**[5])، فلا إباحةَ ولا حَظر قبل وُروده، فلا يجب إيمانٌ ولا يحرُم كُفْر.

والحكمُ عُرِّف بأنه: خطابُ الله المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير، وزاد البعض: أو الوضع.

وخطابُه: هو الكلام النفسيُّ القديمُ القائم بذاته تعالى.

والمعتزلة لما أنكروا النفسيَّ، وأرادُوا به اللفظيَّ: أَورَدُوا بأن الخطاب قديمٌ

---

(١) في النسخ: (فيه). ولا تستقيم معه العبارة.

(٢) قوله: (الفعل)، ليس في (خ).

(٣) «التحرير» مع «التيسير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الثاني في الحاكم (٢/ ١٥١).

(٤) في النسخ: (البدائع). وما أثبت من «غمز العيون». وهو الصواب.

(٥) «بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام» لابن الساعاتي (١/ ٢٩٧).

عندكم، والحكم حادِثٌ، كقولنا: حرُم شربُه بعد أن لم يكن حَرامًا، فكيف يصِحُّ تعريفُ أحدِهما بالآخَر.

ورُدَّ بأنا لا نُسلِّم أن الحكم حادث، وأن الحكم في قولنا: حرم شربه، أي: تعلَّق تحريمُه القديمُ بشُرب هذا، فالحكم قديمٌ والتعلُّق حادِث.

وكذا يقال في نفي الحكم قبل الشرع، بأنه إذا كان قديمًا كيف يُنفَى قبل الشرع؟ ولو كان قديمًا لما صحَّ نفيُه. وأشار إليه بقوله:

[مذهب أهل السنة: الحكمُ أزَليٌّ، ولا تعلُّقَ له بفعل المُكلَّف قبل وُرود الشرع]

(والحكم عندنا)، معاشِرَ أهـلِ السُّـنة، (وإن كان أزَليًّا) قديمًا، (فالمرادُ به ههنا) في قولنا: لا حكمَ قبل الشرع، (عدمُ تعلُّقِه)، أي: لا تعلُّقَ للحكم، (بالفعل)، أي: فعل المُكلَّف، فالمَنفِيُّ هو التعلُّق، لا الحكمُ، (قبل الشرع. فانتفَى التعلُّقُ) التنجيزيُّ للحكم قبل الشرع (لعدم فائدته)؛ لأنه لو تعلَّقَ فتعلُّقُه إما لفائدة الأداء، وهو غيرُ ممكن قبل الشرع؛ لأنه عبارةٌ عن الإتيان بعَينِ ما أُمِر به في وقته، وذلك موقوفٌ على العلم به وبكَيفِيَّته، ولا علمَ بشيء من ذلك قبل الشرع؛ وإما لفائدة ترتُّبِ العِقاب على الترك، وهو منتفٍ أيضًا قبل الشرع؛ لعدم الفائدة، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، انتهى ما في «البدائع»[1].

[مذاهب العلماء في الأصل في الأشياء]

(وفي «شرح المنار» للمُصنِّف)، أي: لمُصنِّفه المُسمَّى بـ «كشف الأسرار»: (الأصل في الأشياء الإباحة عند بعض الحنفية). ومثلُه في «التلويح»، قال: «إن الإباحة

(١) الصواب: (البديع). انظر: «بديع النظام» (١/ ٢٩٧ـ ٢٩٨).

عند بعض المُعتزلة، وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية»[١]، (ومنهم الكرخي).

(وقال بعضُ أهل الحديث: الأصل فيها الحظر)، أي: الحرمة، وهو قول معتزلةِ بغداد وبعض الشيعة، وفي «شرح التحرير»: «وبعض الحنفية والشافعية»[٢].

(وقال أصحابُنا) الحنفية، أي: جمهورُهم: (الأصل فيها التوقُّف). ونسَبه في «التوضيح» للأشعري[٣]. وفي «شرح التحرير»: «وهو قولُ بعض الحنفية، منهم أبو منصور الماتريدي وصاحبُ «الهداية» وعامَّةُ أهل الحديث»[٤].

وفُسِّر التوقُّف تارَةً بعدم الحكم، أي: عدم حكم الله بشيءٍ من الأحكام لعدم إدراك العقل شيئًا من الجهات المذكورة، وتارَةً بعدم العلم[٥] بأن هناك حكمًا أم لا، لتعارُض الأدلة على عدم ثبوتها قبلها، وإن كان حكمٌ فلا يُعلَم أنه حظر أو إباحة[٦].

وبه فسر التوقف بقوله:

---

(١) «التلويح على التوضيح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الرابع القياس، باب المعارضة والترجيح (٢/ ٢١٦).

(٢) «تيسير التحرير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الثاني في الحاكم، المسألة الثانية: أفعال العباد الاختيارية (٢/ ١٦٨).

(٣) «التوضيح مع التلويح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الرابع القياس، باب المعارضة والترجيح (٢/ ٢١٦).

(٤) «تيسير التحرير» (٢/ ١٦٨).

(٥) في هامش (ع) و(خ): (قوله: تارة بعدم العلم، أي: بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم، أي: لا يدرك أن هناك حكما أم لا. وإما بمعنى نفي التصور على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة، أي: لا يعلم أن الحكم حظر أو إباحة، «تلويح»، انتهى منه).

(٦) انظر: «التوضيح مع التلويح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الرابع القياس، باب المعارضة والترجيح (٢/ ٢١٦).

(بمعنى أنه لا بد لها من حكم، لكن لم نقِفْ عليه بالعقل، انتهى) كلامُ «شرح المنار»[١].

(ففي «الهداية» من فصل الحِداد: إن الإباحة أصلٌ[٢]، انتهى). يُشير بذلك إلى مُختار «الهداية»، خلافًا لما نقله صاحبُ «المنار».

وقال في «التحرير»: «والمختار أن الأصل الإباحةُ عند جمهور الحنفية والشافعية»[٣].

وقال تلميذُه العلامة قاسم بن قطلوبغا: «الأصلُ الإباحةُ عند جمهور أصحابنا».

وقيَّده فخرُ الإسلام بزَمَنِ الفترة، وقال: «إن الناس لم يُتْرَكوا سُدى في شيء من الزمان؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]. وإنما هذا بناءً على زمن الفترة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات. فلم يبقَ الاعتقادُ والوثوقُ بشيء من الشرائع، فظهَرت الإباحةُ بمعنى عدم العقاب بما لم يوجد له مُحرِّمٌ ولا مُبيح»[٤]، انتهى.

وحاصلُه: كونُ الأصلِ الإباحةَ بزمانِ عدم الوقوف.

ونقل البيضاوي أن من يقول: «الأصل في الأشياء الإباحة، يعني: في المنافع.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» للنسفي، فصل في المتفرقات (٢/ ٥٩٠).

(٢) «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب الطلاق، باب العدة، فصل: على المبتوتة والمتوفى عنها زوجها الحداد (٤/ ٣٤٢).

(٣) «التحرير» مع «التيسير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الثاني في الحاكم، المسألة الثانية: أفعال العباد الاختيارية (٢/ ١٧٢).

(٤) انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»، باب المعارضة، كيفية المخلص عن المعارضة (٣/ ٩٥ـ ٩٦).

وأما في المَضارِّ، فالأصل فيها التحريم». وقال الإسنوي: «هذا بعد وُرود الشرع بمُقتضى أدلته. وأما قبله، فالمُختار الوقف»[1].

وفي «أصول البزدوي»: «بعد وُرود الشرعِ الأموالُ على الإباحة بالإجماع، ما لم يظهَرْ دليلُ الحرمة»[2]؛ لأن الله تعالى أباحَها لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

إذا تقرَّر هذا، فيقال على المُبيح: إن أردتَّ بالإباحة أن لا حرَجَ في الفعل والترك: فلا نزاع، وإن أردتَّ خطابَ الشارع في الأزل بذلك: فليس بمعلوم، بل ليس بمستقيم؛ لأن الكلام فيما لا حكمَ فيه للعقل بحُسْنٍ ولا قُبح في حكم الشارع.

فإن استدلَّ بأن الله تعالى خلَقَ العبدَ وما ينتفِع به: فالحِكمة تقتضي إباحتَه تحصيلا لمقصودِ خلقِهما، وإلا كان عبثًا خاليًا عن الحكمة، وهو نقصٌ، فجوابُه المُعارضة بأنه مِلكُ الغير، فيحرُم التصرُّفُ فيه، والحلُّ[3] بأنه رُبَّما خلَقها ليَشتهِيَه، فيَصبِرَ عنه، فيُثابَ عليه، فلا يلزم من عدم الإباحة عبثٌ.

ويقال على المُحرِّم: إن أردتَّ حكمَ الشارع بالحرمة في الأزل: فغيرُ معلوم؛ إذ التقدير أنه لا مُحرِّمَ ولا مُبيحَ، بل غيرُ مستقيم؛ لأن المفروض أنه لم يُدرِك العقلُ حُسنَه ولا قُبحَه في حكم الشارع. وإن أردتَّ العقاب على الانتفاع: فباطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدَر قبل البِعثة.

---

(١) انظر: «نهاية السول شرح منهاج الوصول»، الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها، الباب الأول في المقبولة (ص ٣٦٠).

(٢) كذا في «كشف الأسرار»، باب المعارضة، كيفية المخلص عن المعارضة (٣/ ٩٦).

(٣) أي: وجوابه الحل... إلخ.

فإن قلت: إذا كان الخلافُ فيما لم يُدرَك بالعقل حُسنُه ولا قُبحُه على ما ذكرتم، فكيف يصِحُّ القولُ بحُرمته أو إباحته؟ قلت: المراد بالإباحة جوازُ الانتفاع خاليًا من إمارة المَفسدة، وبالحرمة عدمه. وهذا لا ينافي عدمَ إدراك العقل فيه بخصوصه صفةً مُحسِّنة أو مُقبِّحة.

ويقال على الوقف: إن أراد به عدمَ الحكم: فباطلٌ؛ لأنه جزمٌ بعدم الحكم، لا توقُّفٌ. وإن أراد به عدمَ العلم بحكم الله في ذلك الفعل: فباطلٌ؛ لأنا نعلَم قطعًا أن الله تعالى في كل فعل حُكمًا، إما بالمنع عنه، أو بعدم المنع. وللخَصْم أن يَمنَع ذلك؛ إذ لا تناقُضَ بين الحكم بالمَنْع، والحكم بعدم المنع، حتى يمتنِعَ ارتفاعُهما، وإنما التناقُض بين الحكم وعدم الحكم، وهو لا يُوجِب الإباحة.

وأما الثالث، وهو التوقُّف بمعنى عدم العلم بأنَّ حكمَه الإباحةُ أو الحظر، فحقٌّ؛ إذ التقدير أنه لا دليلَ من الشارع، ولا مَجالَ من العقل. وهذا يُساوي القولَ بالإباحة من جهة اتفاقِهما على أنه لا عقابَ على الفعل، ولا على الترك»، كذا في «التوضيح»[1].

وردَّه في «التلويح» بأن مذهب الواقف هو أنه لا علمَ بالعقاب وعدمِه، وعدمُ القول بالعقاب أعمُّ من القول بعدم العقاب، فكيف يَتساوَيان؟»[2].

وتوقَّف الأشعريُّ فيها[3]؛ لأنه لا حكمَ عنده قبل الشرع، ولا يُدرَى ما هو إلا بالشرع، فيجب حملُه عنده على المعنى الثالث. ولا يخفى أن توقُّفَه غيرُ توقُّف

(١) انظر: «التوضيح مع التلويح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الرابع القياس، باب المعارضة والترجيح (٢/ ٢١٧).

(٢) انظر: «التلويح على التوضيح» (٢/ ٢١٩).

(٣) في (ع) و(ب): (فيهما).

المعتزلة؛ لأن الحكم قديمٌ، ولا يُتصوَّر تعلُّقه قبل البعثة، فحاصِلُه إثباتُ قِدَم الكلام والتوقُّف فيما سيُظهِر تعلُّقَه. وهذا لا يخُصُّ الأشعريَّ، بل لمن أثبَت قِدَم الكلام ونفَى تعلُّقَه التنجيزيَّ قبل البعثة فهو يقول بذلك. والمعتزلةُ، لما لم يقولوا بالكلام النفسي وقالوا باللفظي، ويجوز تقدُّمه على البعثة، كخطاب الملائكة، وهو حادِثٌ عندهم: توقَّفُوا على ثبوت الحكم للمُكلَّفين قبل البعثة، ويلزمه التعلُّقُ، فالثبوت والتعلُّق عندهم متلازمان. ولو قالوا كالأشعري بإثبات خطابٍ لفظيٍّ موقوفًا تعلُّقُه على البعثة: لكان ذلك منهم على أصولهم قولا بلا دليل؛ إذ لا دليل على ثبوت لفظٍ في الحكم قبل البعثة.

قال في «التحرير»: «إن هذا الخلاف بين أهل السنة مُشكِلٌ؛ لأنه يُبطِل قولَهم: لا حكمَ قبل البعثة، وإن أمكن في الإباحة تأويلُه[١] بأنه لا مُؤاخَذة بالفعل والترك: فمعلومٌ من عدم التعلُّق[٢]، ثم لا يَتأتَّى[٣] في قول الحظر[٤]. وما قيل: إنه[٥] مبنيٌّ على التنزُّل مع الخصم ومجاراته، جيِّدٌ لو لم يظهَرْ من كلامهم ما يُخالفه»[٦]، فتدبَّر.

---

(١) أي: تأويل قولهم بأن لا حكم قبل البعثة.

(٢) أي: تعلق الحكم بالفعل، فلا حاجة إلى ذكره.

(٣) أي: التأويل المذكور.

(٤) للمؤاخذة فيه على الترك.

(٥) أي: القول بالإباحة أو الحظر قبل البعثة.

(٦) «التحرير» مع «التيسير»، المقالة الثانية في أحوال الموضوع، الباب الأول في الأحكام، الفصل الثاني في الحاكم، المسألة الثانية: أفعال العباد الاختيارية (٢/ ١٧١ ـ ١٧٢).

[فرع: حكم تناوُل الحيوان المُشكِلِ أمرُه، والنبات المجهولِ سَمِّيتُه]

(ويظهَر أثرُ هذا الاختلاف في المسكوت عنه) الذي لم يوجد من الأئمَّة التصريحُ بحِلِّه ولا حُرمته.

(ويتخرَّج عليها)، أي: هذه القاعدة، (الحيوانُ المُشكِلُ أمرُه) في الحِلِّ والحُرمة، مثل الزَّرَافة، (والنباتُ المجهول سَمِّيَّتُه[1])، بفتح السين، أي: كونه سَمًّا يُقتَل به. والظاهر أن المراد مطلَقُ الانتفاع بذلك النبات، سواء كان أكلا، أو نَقْعًا في الماء وشُرْبَ مائه، أو حَرْقًا بالنار، فلذا قال الحمَوي: «ومنه يُعلَم حِلُّ الدُّخان»[2].

واعتَرض عليه بعضُهم بأن هذا مخصوصٌ بالأكل والشُّرب، لا بالحَرْق، والاختلافُ في هذه المسألة شهيرٌ، والتحرير فيها كثيرٌ، والله أعلم بحقيقة الحال.

[فرع: استعمال ماء النهر إذا لم يُعرَف أنه مُباحٌ أو مملوك]

(ومنها: إذا لم يُعرَف حالُ النهر، هل هو مباح)، فيَسقِي به شجرَه وأرضَه وزَرْعَه، ويَنصِبَ عليه داليةً أو طاحونة، (أو مملوكٌ) لغيره، فيمتنِع عليه ذلك. وأما الانتفاعُ بغير ما ذُكر، فيجوز ما لم يَضُرَّ بالنهر.

[فرع: شكَّ في حمَام دخَل بُرْجَه أنه مباحٌ أو مملوكٌ لغيره]

(ومنها) أيضا: (لو دخل بُرجَه) المُتَّخذَ لأجل الحمَام (حمَامٌ، وشكَّ فيه: هل هو مباحٌ أو مملوكٌ لغيره)، فإن علم أنها لغيره: لا يأخُذها، فإن أخَذها: طلَب صاحبَها، كالضالَّة.

وفي «البزازية»: «اتَّخذ بُرجَ حمامِه في قرية، ينبغي أن يحفَظَها ويَعلِفَها، ولا

---

(١) في «غمز العيون» (١/ ٢٢٥): (اسمه).

(٢) «غمز العيون» (١/ ٢٢٥).

يتركَها بلا علَفٍ لئلا يَتضرَّر الناس. فإن اختَلط بها حمامُ غير صاحبِها: لا ينبغي أن يأخُذَها، ولو أخَذها: طلَب صاحبَها، كالضالَّة. وإن فرَّخ عنده، فإن كانت الأمُّ غريبةً: لا يَتعرَّض للفَرْخ، وعلى القلب: الفرخُ له. وكذا البَيْض لصاحب الأُمِّ؛ لأنه يَتبَعها. وقال السرخسي: لا يحِلُّ فرخُ الحمام المُتولِّد في بُرجِها المغصوبة إلا إذا كان فقيرا، وإن غنيًّا: تصدَّق على فقير ثم يشتريه منه، فإن لم يَعلَم أن فيها غريبًا: لا بأس به؛ لأن العدم أصلٌ»[1]، انتهى.

[مسألة الزَّرَافَة]

(ومنها: مسألة الزَّرَافة)، بالفاء، والقافُ لغةٌ أيضًا، نوع من الحيوان، قيل: النِّمر يَضرَب البقرةَ الوحشية فتَلِدُ ولدًا يكون زَرافة، وقيل: مُتولِّدٌ من الناقة والضَّبُع، وقيل غيرُ ذلك. ولم يرتضِ الجاحظُ في «كتاب الحيوان» شيئًا مما ذكروه في تولُّدِ خِلقتها[2]، ويَداها أطولُ من رجليها، عكس اليربوع.

وفي «القاموس»: «الزَّرافةُ، كسَحَابة، وقد تُشدَّد فاؤُها: الجماعةُ من الناس، أو العشرة منهم، ودابَّةٌ فارسِيَّتُها: أشتر كأو بلنك[3]؛ لأن فيها مُشابَهةً من البعير والبقر والنمر، من «زرَفَ بالكلام»؛ لطُول عُنقِها زيادةً على المعتاد، ويُضَمُّ أوَّلُها في اللُّغتَين»[4]، انتهى.

(ومذهب الإمام الشافعي قائلٌ بالإباحة في الكُلِّ)، أي: كلِّ ما ذُكر.

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب جعل الآبق، نوع فيما يتصل به (٦/ ٢٢٤).

(٢) انظر: «كتاب الحيوان» (١/ ٩٥ و٧/ ١٤٣).

(٣) في النسخ: (بلبك)، والمثبت من «القاموس» و«كتاب الحيوان». قال الجاحظ في «كتاب الحيوان» (١/ ٩٥): «تأويل «أشتر»: بعير، وتأويل «كاو»: بقرة، وتأويل «بلنك»: الضبع».

(٤) «القاموس المحيط»، باب الفاء، فصل الزاي (ص ٨١٥).

(وأما مسألةُ الزَّرَافة، فالمختار عندهم حِلُّ أكلها، و)أما عند غيرهم، فـ(قال الشيخ) الإمام الحافظ عبد الرحمن (جلالُ الدِّين الأسيوطيُّ رحمه الله: ولم يذكُرْها)، أي: الزَّرَافة، (أحدٌ من المالكية والحنفية، وقواعدُهم تقتضِي حِلَّها[1]، والله أعلم).

أما اقتضاءُ الحِلِّ من قواعدهم، فظاهر كلامِه من أن الأصل في الأشياء الإباحة عندهم، ويحتمل أن يكون لما ذكَره الزيلعيُّ من أن المُعتبَر في الحِلِّ والحُرمة الأُمُّ[2]، وقيل: المُعتبَر الشَّبَه، والله أعلم.

[٩ ـ قاعدة: الأصل في الأبضاع التحريم]

(الأصل في الأبضاع التحريم).

هي جَمْعُ بُضْع، بالضمِّ، يُطلق على الفَرْج والجِماع والتزويج، ويحتمل كلامُه كُلًّا منه؛ لقوله: «إن الأصل في النكاح الحَظْر»، وقوله: «لا يجوز التحرِّي في الفُروج». ولا يخفى أن هذا الأصل مُخصِّص للأصل قبله، يعني: إن الأصل في الأشياء الإباحةُ ما عدا الأبضاع.

(ولذا)، أي: لأن الأصل فيها التحريمُ، (قال في «كشف الأسرار شرح أصولِ فخر الإسلام»: الأصلُ في النكاح)، أي: الوطء، (الحَظْر، وأُبِيح للضَّرورة)، أي: ضرورة التناسُل وبقاءِ النوع الإنساني، (انتهى) كلامُه فيه[3].

---

(١) «الأشباه والنظائر» للسيوطي، الكتاب الأول، القاعدة الثانية، قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة (ص ٦٠).

(٢) فيما تولد من مأكول وغير مأكول. انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الذبائح، فصل فيما يحل أكله (٥/ ٢٩٥).

(٣) «كشف الأسرار»، القسم الثاني في وجوه بيان النظم، تعريف الظاهر والنص (١/ ٤٨).

(فإذا تقابَل)، أي: تعارَض، (في المرأة حِلٌّ وحُرمةٌ: غلَبت الحُرمة) لأَصالتها فيه، (ولهذا)، أي: لكون الحُرمة أصلا، (لا يجوز التحرِّي في الفُروج)، أي: الوطء بالتحرِّي فيها. وسيجيء أن عدمَ جواز التحرِّي فيها لأن التحرِّي إنما جاز للضَّرورة، والفُروج لا تَحِلُّ بالضرورة.

[فرع: أعتَق إحدى جَواريه بعينها، ثم نسِيها، أو طلَّق إحدى نسائه بعينها، ثم نسِيها]

(وفي «كافي الحاكم الشهيد» من باب التحرِّي: ولو أن رجلا له أربعُ جَوارٍ، أعتَق واحدةً منهُنَّ بعينِها)، بأن أشار إليها أو عيَّنَها باسمها، (ثم نسِيها، فلم يَدْرِ أيَّتَهُنَّ أعتَق: لم يَسَعْه)، أي: لا يَملِك، (أن يَتحرَّى للوطء ولا للبيع).

وفي «الخلاصة»: «لا يجوز له أنِ يَبيعَهُنَّ جُملةً، ولو باعَهن مُتفرِّقاتٍ: تعيَّنت الباقيةُ للعتق، فجاز البيانُ بالفعل دون القول. والحيلةُ في إباحة الوطء: أن يَنكَحهن جميعًا، فالتي عتُقت تحِلُّ للنكاح، والتي لم تُعتَق تحِلُّ بمِلك اليمين»[1]، انتهى.

(ولا يسَعُ الحاكمَ أن يُخلِّيَ بينه وبينهُنَّ حتى يُبيِّن المُعتَقةَ من غيرها)، يعني: يُجبِره على البيان نصًّا، بأن يقول: أنتِ حُرَّةٌ بذلك العتق، أو دلالةً، بأن يبيعَ أو يهَب أو يطَأَ واحدةً منهُنَّ. وإنما يكون الوطءُ مع الحُرمة بيانًا حملًا لحاله على الصلاح بقدر الإمكان، كما في الطلاق المُبهَم. وقال الزيلعي: «لا يُجبَر على البيان»[2]، وقيل: إن هذا في الاحتياط.

(وكذلك)، أي: مثلُ ما تقدَّم في عدم جواز التحرِّي للوطء، وعدم جوازِ التخلية

---

(١) لم أجده.

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الإقرار (٥/ ٤). وانظر: «غمز العيون» (١/ ٢٢٦).

للحاكم، (إذا طلَّق إحدى نسائه بعينِها ثلاثًا، ثم نسِيها)، أي: المُطلَّقة، ولا حيلةَ فيها إلا بأن يُطلِّق كلَّ واحدةٍ منهُنَّ طلقةً واحدةً، ويَتْرُكَهن حتى تنقضِيَ عِدَّتُهن، ثم لا تحِلُّ له كلُّ واحدةٍ حتى تنكِحَ زوجًا غيرَه. وأما إذا كان الطلاقُ دون الثلاث، ففي الرَّجعي يُراجِعُهن، وفي البائن يَتزوَّجُهن، ولا يكون الوطءُ بيانًا في الرَّجعي.

وكما لا يجوز له التحرِّي للوطء إن نسِيها، (كذلك إن ميَّزَ كُلَّهن) في تلك الصورة (إلا واحدة)، هكذا في النُّسَخ، ولا وجهَ له؛ لأنه إن ميَّز كُلَّهن يَستلزِم تمييزَ الواحدة. في «البيري»[1]: «ليس المرادُ بالتمييز ما ترتَّب عليه العلمُ بالمُطلَّقة، بل المراد منه التمييزُ في المَسْكَن ونحوه. فلا يُشكِل بقوله: (لم يَسَعْه أن يَقرَبَها) حتى يعلَم... إلخ»[2]. وفي «الخلاصة»: «مُتْنَ»[3] بدل «ميَّز»[4]، ولعلَّ ما هنا تصحيفٌ عنه.

أي: لا يَسَعه الوطءُ (حتى يعلَم أنها)، أي: الباقية، (غيرُ المُطلَّقة) بيقين؛ لجواز أن تكون هذه هي المُطلَّقة.

(وكذلك يَمنعه القاضي عنها حتى يُخبِر أنها غيرُ المُطلَّقة)، أي: بعينها، (فإذا أخبَر بذلك)، أي: أنها غيرُ المُطلَّقة، لا يكتفي القاضي بذلك، بل (استَحلفه البتَّة: ما طلَّق هذه بعينها ثلاثًا، ثم) بعد الحلف (خلَّى بينهما). قال في «الخلاصة»: «وذكر الإمامُ

---

(١) كذا في النسخ. وهو خطأ؛ فإن الكلام المنقول بعده ليس «عمدة ذوي البصائر» للبيري، بل في «عمدة الناظر» لأبي السعود.

(٢) «عمدة الناظر» (ل/ ١١٠/ ب).

(٣) وهو كذلك في «الأصل» للإمام محمد (٢/ ٢٢٤). وفي هامش (خ): (قوله: متن، من الموت، أي: إذا مات كل منهن إلا واحدة، انتهى).

(٤) لم أجده.

السرخسيُّ في مقدمة باب السلسلة أنه لا يُحلَّف، فليُتأمَّل عند الفتوى»[١]، انتهى.

(فإن كان حلَف، و)الحالُ أنه (هو)، أي: الحالفُ، (جاهلٌ بها)، أي: بأنها غيرُ المُطلَّقة، وكان حلفُه لا عن علم، (فلا ينبغي أن يَقرَبَها) فيما بينه وبين الله تعالى. وهل يُمنَع قضاءً؟ والذي يظهر من كلامه عدمُ المنع فيه، وإلا فلم يبقَ فائدةٌ لتحليف القاضي. والذي يظهر من «البحر» المنعُ قضاءً؛ قال في العتق المُبهَم: «يُؤمَر بالبيان؛ لأن حُرِّيَّةَ أحدِهما لا ترتفع باليمين»[٢].

(فإن باع في المسألة الأُولى)، أي: ما إذا أعتق واحدةً من جواريه الأربع، (ثلاثًا من الجَواري)، وبقيت الواحدةُ، (فحكَّم الحاكمَ)، أي: جعَله حكَمًا بجواز بيعِهن، (فإن أجاز) الحاكمُ (بيعَهُنَّ، وكان ذلك)، أي: جواز البيع على هذا الوجه، (من رأيه)، لا عن شاهد شهِد بذلك عنده، (وجعَل) الحاكمُ (الباقيةَ هي المُعتَقة)؛ إذ مبنى جوازِ البيع ذلك، (ثم رجَع إليه)، أي: البائع، (بعضُ ما باع) من الجواري (بشراءٍ)، مُتعلِّقٌ بـ«رجَع»، (أو هبةٍ أو ميراثٍ: لم يسَعْ له أن يطئَها)، أي: الراجعةَ، ولا يكون الحكمُ السابقُ مُسوِّغًا لوطئِها؛ (لأن القاضي قضَى فيه بغير علمٍ)، أي: بغير شهادة، فلا ينفُذ قضاؤُه. وإنما حكَم بالجواز حملًا لفعلِه على الصلاح بقدر الإمكان.

(فلا ينبغي أن يطَأَ شيئًا منهُنَّ إلا أن يتزوَّجَها، فحينئذ لا بأس) بالوطء؛ (لأنها إما زوجتُه أو أمَتُه)، وكلاهما جائزُ الوطء.

[مطلب: لا يجوز التحرِّي في الفُروج]

(ولا يجوز التحرِّي في الفُروج؛ لأنه)، أي: التحرِّي، (لا يجوز في كلِّ ما

---

(١) ذكره الحموي في «غمز العيون» (٢/ ٤٠٣)، نقلا عن «شرح المنظومة» لابن الشحنة.

(٢) «البحر الرائق»، كتاب العتق، باب العبد يعتق بعضه (٤/ ٢٦٨).

جاز للضَّرورة[١]، والفُروج لا تحِلُّ بالضرورة)، ومن ثَمَّة لم يُرخَّص الزِّنا للرجل بالإكراه، ولو بالقتل أو بقطع العُضو، بخلاف المرأة، (انتهى) كلامُ «الكافي»[٢].

قيل: «إن هذا مُخالفٌ لما تقدَّم عن «الكشف»»[٣]، حيث قال: «وأُبيح للضرورة».

ويُمكن أن يُفرَّق بين الضَّرورتَين بأن المراد بالضرورة المُبيحة في كلام «الكشف» الضرورةُ العارِضة على الحُرمة الأصليَّة من غير مُلاحَظةِ تقابُلٍ بين الحِلِّ والحُرمة، وفي كلام «الكافي» الضرورةُ العارِضة بعد تقابُل الحِلِّ والحُرمة في امرأةٍ واحدة. ووجه الفرق: أن الضرورة الأُولى مُبيحةٌ لنوع البُضْع المُفضِي إلى بقاء النوع الإنساني، والثانيةُ مُبيحةٌ لبضع الشخص المُفضِي إلى بقاء الشخص، والضرورة فيه دونَها في الأُولى، فتأمل.

[فرع: أعتَق إحدى جَواريه، ونسِيها، ثم مات قبل البيان]

(ثم قال) فيه: (ولو أعتق الرجلُ جاريةً من رقيقِه، ونسِيها)، ثم مات قبل البيان: (لم يَجُزْ للقاضي التحرِّي، ولا يقول للورَثة: أعتِقُوا أيَّتَهُنَّ شِئتُم، أو أعتِقُوا التي أكبرُ ظنِّكم أنها حُرَّةٌ بعِتقِ مُورِّثِكم، ولكنَّه)، أي: القاضي، (يسألُهم) عن المُعتَقة،

(١) أي: والتحري نوع ضرورة. قال الإمام محمد: «ألا ترى أن الميتة يجوز أكلها في الضرورة، وكل ما جاز أكله في الضرورة والعمل به في الضرورة، وصاحبه يعلم أنه حرام، فإذا كان مشكلا، وكان الغالب عليه الحلال: أجزاه في ذلك التحري. فأما الفروج، فإنه لا يجوز التحري فيها؛ لأنها لا تحل بضرورة أبدًا ولا بغيرها، فكذلك لا يجوز التحري فيها».

(٢) انظر: «الأصل» للإمام محمد، كتاب التحري (٢/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥)، و«المبسوط»، كتاب التحري (١٠/ ٢٠٢ـ ٢٠٣).

(٣) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٢٧).

(فإن زعَموا أن الميِّتَ أعتَق هذه) الجارية (بعينها: أعتقَها)، أي: حكَم بعتقِها، (واستَحلفهم على علمِهم بالعتق في الباقيات، فإن لم يعرِفُوا من ذلك) العتق والرِّقِّ (شيئًا: أعتقَهُنَّ) القاضي (كُلَّهُنَّ)، أي: حكَم بعتقهن، (وأسقَط عنهُنَّ قيمةَ إحداهُنَّ، ويَسعَيْنَ فيما بقِي، انتهى) كلامُ «الكافي»[1].

«قيل: وفيه ما لا يخفى. وينبغي أن يقول: وأسقَط عنهن رُبعَ قيمتِهن؛ لأن القيمة تختلف، ولا يجوز تعيين قيمة إحداهن بعينها»[2].

وفيه: أن المفروض في المسألة ليس الأربعَ، بل الأعمَّ من ذلك، إلا أن يقال: كلام المعترض في الأربعة ليس للحصر، أي: وبل كذلك الخُمْسُ في الخمسة، والسُّدُس في السِّتَّة، والثُّلُث في الثلاثة، وهكذا. هذا، ومقتضى قواعدهم إسقاطُ الوسَط رعايةً للطرَفَين[3].

[فرع: تزوَّج أُختَين في عقدَين، ولم يدرِ الأوَّلَ منهما]

ومن فروع عدم جواز التحرِّي: ما لو تزوَّج أُختَين في عقدَين، ولم يَدرِ الأوَّلَ: فُرِّق بينهما؛ لأن إحداهما باطلٌ بيقين، ولا وجهَ للتعيين؛ لعدم الأولوِية، ولا إلى التنفيذ؛ للجهالة، «زيلعي»[4].

[استثناء: صبيَّة أرضَعها نِسوةٌ من أهل قرية، وأراد واحدٌ منهم أن يَتزوَّجها]

(وخرَج عن هذا الأصل) المُتقدِّم (مسألةٌ ذكَرها في «فتاوى قاضي خان»)، وهي: (صبيَّةٌ أرضَعها قومٌ كثيرون من أهل قريةٍ، أقلُّهم أو أكثرُهم)، المرادُ أنهم

---

(١) انظر: «الأصل» للإمام محمد، كتاب التحري (٢/ ٢٢٦).

(٢) «غمز العيون» (١/ ٢٢٧).

(٣) انظر: غمز العيون (١/ ٢٢٧)؛ عمدة الناظر (ل/ ١١١/ أ).

(٤) «تبيين الحقائق»، كتاب النكاح، فصل في المحرمات (٢/ ١٠٤).

لا يُحصَون بقرينةِ ما سيأتي، (ولا يُدرَى من أرضَعها، وأراد واحدٌ من أهل القرية أن يَتزوَّجَها، قال أبو القاسم الصَّفَّار: إذا لم يظهَرْ له)، أي: للواحد، (علامةٌ) تدلُّ على الرَّضاع، (ولا يَشهَد بذلك) الرَّضاع (أحدٌ: يجوز نكاحُها لذلك الواحد[1])، مع احتمال أن تكونَ مُحرَّمةً عليه بالرَّضاع.

(وهذا الجواز)، أي: جواز نكاحها له، (من باب الرُّخصة)، والعزيمةُ أن لا ينكَحها أحدٌ من أهل تلك القرية احتياطًا في الفروج. وإنما رُخِّص له (كيلا يَنسَدَّ بابُ النكاح). وهذا التعليل من المُصنِّف، لا من كلام «الخانية»، وما علَّل به بعضُهم من أن الأصل في الأشياء الإباحةُ مردودٌ؛ لأن الأصل في النكاح الحَظْر.

[فرع: هل يتزوَّج من نساءٍ مَحصُوراتٍ فيهن أختُه من الرَّضاعة؟]

(فلو اختَلطت الرَّضِيعةُ) من امرأة (بنِساءٍ يُحصَرْن)، فهل يجوز لابن هذه المرأة أن يَتزوَّج بعضًا منهن؟ (لم أرَه الآن، ثم رأيتُ في «الكافي» للحاكم الشهيد ما يفيد الحِلَّ)، أي: حلَّ تزوُّج بعضٍ منهُنَّ، (ولفظُه)، أي: «الكافي»، (ولو أنَّ قومًا) محصُورِين، كما يقتضيه السَّوقُ، (كان لكلٍّ منهم جاريةٌ، فأعتَق أحدُهم جاريتَه، ثم) نَسُوه و(لم يعرِفُوا المُعتَقة) بنسيانِهم[2]، مع علمهم بوُقوع العتق، أي: ولا المُعتِق، (فلكلِّ واحد منهم أن يطَأَ جاريتَه)، ويَتصرَّفَ بها تصرُّفَ المُلَّاك، (حتى يعرَفَ أنها المُعتَقةُ بعينِها)؛ لأن الجهالة تمكَّنت من الجانبَين جميعًا، والجهالةُ متى تمكَّنت في الجانبَين: تمنَع القضاءَ»، «خلاصة»[3].

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب النكاح، قبيل مسائل النسب (١/ ٣٧١).

(٢) في (خ) و(م): (بنسيانها).

(٣) لم أجده.

(وإن كان أكبرُ رأيِ أحدِهم أنه هو الذي أعتَق: فأحبُّ أن لا يَقرَب حتى يستيقِنَ ذلك، ولو قرُب مع ذلك الرأي: لم يكُنْ ذلك) القربانُ (حرامًا؛ لعدم العلم بالحُرمة).

ويُشكِل هذا بما قالوا: إنَّ أكبَر الرأي في قُوَّة اليقين عند الفقهاء، ومقتضاه حرمةُ الوطء.

وما قيل: إن المراد أنه في قُوَّته في إفادة منع القربان تنزُّها واحتياطا، لا في إثبات الحرمة؛ إذ لا تثبُت الحرمة إلا بنصاب الشهادة، كما صرَّح به في «الخانية»[1]: «ولا يُقبَل فيها خبرُ الواحد»: لا يفيد[2]؛ إذ اليقينُ يُفيد حرمةَ القربان، لا التنزُّهَ عنه.

وما قيل: إن مقتضى ما تقدَّم أنه إذا تقابل الحِلُّ والحُرمة غلَبت الحُرمةُ حرمةَ الوطء: غلطٌ[3]؛ إذ لا حُرمةَ هنا حتى تُقابِلَ الحِلَّ الثابتَ يقينًا؛ لأن الحرمة لا تثبُت إلا بنصاب الشهادة، كما قلنا، فتأمَّل[4].

(ولو اشتَراهُنَّ) في هذه الصورة (رجلٌ واحد)، أي: اجتمَعن في مِلكه بشِراء أو غيره، (قد علِم ذلك)، أي: وجودَ العِتق فيهنَّ، (لا يحِلُّ له أن يَقرَب واحدةً منهُنَّ حتى يعرِفَ المُعتَقة. ولو اشتَراهُنَّ إلا واحدةً: حلَّ له وطؤُهُنَّ، فإن فعَل) الوطء (ثم

---

(١) قال فيها في كتاب الحظر والإباحة، فصل فيما يقبل فيه قول الواحد (٣/ ٤١٥): «رجل تزوج امرأة، فأخبره مسلم ثقة، رجل أو امرأة، أنهما ارتضعا من امرأة واحدة، قال في «الكتاب»: أحب إلي أن يتنزه فيطلقها، ويعطيها نصف المهر إن لم يكن دخل بها، ولا تثبُت الحرمةُ بخبر الواحد عندنا ما لم يَشهَد به رجلان أو رجلٌ وامرأتان».

(٢) خبرٌ لقوله: (وما قيل).

(٣) خبرٌ لقوله: (وما قيل).

(٤) في هامش (ع) و(خ) و(م): (قوله: فتأمل. تأملناه فرأيناه غير صحيح؛ لأن قوله: الحرمة لا تثبت إلا بنصاب الشهادة يبطل التقابل المتقدم).

اشترى الباقيةَ: لم يحِلَّ له وطءُ شيءٍ منهن ولا بيعُه)، أي: شيء منهُنَّ، (حتى يعلَم المُعتَقةَ منهُنَّ)؛ لاحتمال أن تكون المُعتَقةُ هي تلك الواحدة.

فقد استُفيد من هذا المنقول أن النِّسوة اللاتي وقَع فيهن الالتباسُ والاشتباهُ ما لم يجتمِعنَ في ملكِ أحدٍ لا يحرُم الوطءُ، فلا يحرُم وطءُ ابن المرأة بالنكاح لبعضٍ من النساء اللاتي وقَع الاشتباهُ في إرضاعهن، فلو اجتمَعنَ في نكاحه، وكُنَّ أربعًا: لا يجوز له أن يطَأَ واحدةً منهُنَّ حتى يَعلَم الرضيعةَ من غيرها.

[قاعدة «الأصل في الأبضاع التحريم» مُقيَّدة بوجود سبب مُحقَّق للحُرمة]

(ثـم اعلـم أن هذه القاعـدة)، أي: قاعدة «الأصـل في الأبضاع التحريـم»، (إنما هو إذا كان في المرأة سـببٌ مُحقَّقٌ للحُرمة)، كالعتق والطلاق والمُصاهَرة والرَّضاع، وكان الشـكُّ فـي تعييـن الحرمـة، (فلـو كان فـي) أصـل (الحرمـة شـكٌّ: لـم تُعتبَر) هذه الحرمةُ.

[فرع: شُبهةُ الرَّضاع، أو الشكُّ فيه: لا يمنع النكاحَ]

(ولذ قالوا: لو أدخَلت حَلَمةَ ثَدْيِها في فمِ رضيعةٍ، ووقَع الشكُّ في وُصول اللَّبَن إلى جَوفِها: لم تحرُم) تلك الرضيعةُ على ابن المُرضِعة؛ (لأن في المانع) من النكاح (شكًّا) من وصول اللَّبَن إلى جَوفها أو لا، والأصلُ العدَم، كما تقدَّم، (كما في «الولوالجية»[1]).

(وفي «القنية»: امـرأةٌ كانت تُعطِي ثَدْيَها صبيَّةً، واشتَهر ذلك) الإعطاءُ فيما بينهم، (ثم تقول) المرأة: (لم يكُنْ في ثَدْيِي لبَنٌ حين ألقَمتُها ثَدْيي، ولا يُعلَم ذلك

(١) «الفتاوى الولوالجية»، كتاب النكاح، أوائل الفصل الرابع في الرضاع والعنين والمجبوب واختلاف الزوج والمرأة (١/ ٣٦٤).

إلا من جهتها: جاز لابنها)، أي: المرأة، (أن يَتزوَّج بهذه الرَّضيعة، انتهى)؛ لوقوع الشكِّ في المُحرِّم، والأصل عدمه.

(وفي «الخانية»: صغيرٌ وصغيرةٌ بينهما شُبهة الرَّضاع، ولا يُعلَم ذلك حقيقة، قالوا: لا بأسَ بالنكاح بينهما)؛ لأن الرَّضاع لا يثبُت بالشُّبهة. (هذا)، أي: جواز النكاح بينهما، (إذا لم يُخبِر بذلك) الرَّضاع (أحدٌ، فإن أخبر بذلك عدلٌ ثِقةٌ) قبلَ النكاح: (يُؤخَذ بقوله، ولا يجوز النكاحُ بينهما، وإن كان الخبرُ بعد النكاح، وهما)، أي: الزوج والزوجة، (كبيران: فالأحوطُ أن يُفارِقَها[١]) بالطلاق، ولا تجب المُفارَقة.

قال في «البزازية»: «لأن الشكَّ وقَع في الأوَّل في الجواز، وفي الثاني في البُطلان، والدفعُ أسهلُ من الرفع. قد قيل ذلك إن حقًّا وإن كِذبًا»[٢]، انتهى.

ولا يخفَى ما في كلامه من الإشارة إلى تضعيف هذا التعليل وتضعيفِ هذا القول؛ لما صرَّح به في المتون أن الرَّضاع لا يثبُت إلا بنصاب الشهادة، وباب التنزُّه والاحتياط لا يُفرِّق بين القبلية والبعدية.

وذكر «الزيلعي» نقلا عن «الكافي» أنه «لا فرقَ بين أن يَشهَد قبل النكاح و[٣] بعده، لكن نقل عن «المُغني» أن خبر الواحد مقبولٌ في الرَّضاع الطارئ، ومعناه: ما إذا كان تحته صغيرةٌ، فشهِدت واحدةٌ بأنها أرضَعت أُمَّه أو أُختَه أو امرأتَه بعد العقد: يُقبَل خبَرُها. ووجهُه: أن إقدامَها على النكاح دليلٌ على صحته، فمن شهِد بالرَّضاع المُتقدِّم على العقد صار مُنازِعًا لهما؛ لأنه يدَّعِي فسادَ العقد ابتداء. وأما من شهِد بالرَّضاع المُتأخِّر، فقد سلَّم صحةَ العقد، ولا يُنازع فيه، وإنما يدَّعِي حُدوثَ المُفسِد

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب النكاح، فصل في إقرار أحد الزوجين بالحرمة (١/ ٣٧٠).

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب النكاح، الفصل الرابع في الرضاع (٤/ ١١٥).

(٣) في «التبيين»: (أو).

بعد ذلك، وإقدامُهما على النكاح يدل على صحته، ولا يدل على انتفاء ما يطرَأ عليه من المُفسِد[1].

وهكذا ذكره صاحب «الهداية» في باب الكراهة. وعلى هذا ينبغي أن يُقبَل قولُ الواحدة قبل العقد؛ لعدم ما يدل على صحة العقد من الإقدام عليه، ولعدم زوال المِلك»[2]، انتهى.

والحاصل أن الواحد العدلَ إما أن يُخبِر عن الرَّضاع قبل النكاح أو بعده، والأوَّل مقبول، فلا يجوز النكاحُ بعده، والثاني إما أن يُخبِر عن الرضاع المُتقدِّم على النكاح، أو الرضاع الطارئ على النكاح، والأوَّلُ مردودٌ، والأحوطُ أن يُفارِقَها تنزُّهًا، والثاني مقبول. وأما قولُهم: **خبرُ الواحِد مقبولٌ في الدِّيانات**، إنما هو إذا لم يتضمَّنْ زوالَ الملك، ومسألةُ الرَّضاع مما يَتضمَّن ذلك.

[١٠ ـ قاعدة: يُقبَل في حِلِّ الأبضاع خبرُ الواحد]

(**ثم اعلم أن البُضع، وإن كان الأصلُ فيه الحظرَ: يُقبل في حِلِّه خبرُ الواحد**).

وأما في الحُرمة، فمرَّ تفصيلُه آنفا من قوله: «قبل النكاح أو بعده».

وفي «البحر»: «رجلٌ تزوَّجَ بامرأة، فقالت امرأةٌ: أنا أرضعتُهما، فهي على أربعة أوجُه: إما أن يُصدِّقها الزوجان، أو يُكذِّباها، أو يكذِّبَها الزوجُ وتُصدِّقَها المرأة، أو بالعكس. أما إذا صدَّقاها: ارتفع النكاحُ، ولا مهرَ إن لم يكن دخل بها، وإن كان

---

(١) في هامش (م): (فصار كمن أخبر بارتداد مقارن من أحد الزوجين، حيث لا يقبل قوله. ولو أخبر بارتداد طارئ: يقبل قوله لما قلنا. وذكره صاحب «الهداية» في كتاب الكراهية، وعلى هذا ينبغي أن يقبل قول الواحدة قبل العقد لعدم ما يدل على صحة العقد من الإقدام عليه، ولعدم إزالة الملك، كذا في «الزيلعي»).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الرضاع (٢/ ١٨٧).

دخل بها: فلها مهرُ المثل. وإن كذَّباها: لا يَرتفع النكاحُ، ولكن يُنظر، فإن كان أكبَرُ رأيه أنَّها صادقةٌ: يُفارِقُها احتياطًا، وإن كان أكبَرُ رأيِه أنها كاذبةٌ: يُمسِكُها. وإن كذَّبَها الزوجُ وصدَّقتها المرأةُ: بقي النكاح، واستُحلِف الزوجُ[1]: بالله ما تَعلَم أنَّها أُختُك من الرَّضاع، فإن نكَل: فُرِّق بينهما، وإن حلَف: فهي امرأته. وإن كان بالعكس: ارتفع النكاحُ، ولكن لا يُصدَّق الزوجُ في حقِّ المهر، فإن كانت مدخولا بها: يلزمه مهرٌ كامل، وإلا فنصفُ مهر»[2]، انتهى.

[فرع: اشترى أَمَةً ممَّن ادَّعى أنه وكيلُ البائع: يحِلُّ وطؤُها]

(قالـوا: لو اشـترى أَمَةَ زيدٍ) مـن بكر (و)قد (قال بكـرٌ: وكَّلني زيـدٌ ببَيعِها، يحِلُّ وطؤُهـا) بخبَـر بكـرٍ؛ لأن خبَره لا مُنـازِعَ له فيه، وقـولُ الواحد مقبولٌ فـي المُعاملات ولـو فاسـقًا، لكـن لا يحِـلُّ لـه الـوطءُ إلا بخبَر عـدل، وعدمُ جـواز الوطء لا يسـتلزم بُطلانَ البيع.

وقال البزَّازي: «عبدٌ باعَ أَمَةَ إنسان، وزعم أن مولاه أمَره بالبيع، ووقع عنده أنه صادقٌ فيه: له الشراءُ، فإن اشتراها وقبَضها ووطِئها، ثم وقَع في نفسه كِذبُه: ترَك وَطْئَها[3]، فإذا أتى المالكُ، وأنكَر الإِذنَ: فللمُشتري أن يَمنعَها حتى يحكُم الحاكمُ بالردِّ، ثم لا يسعه إمساكها بشهادة الشاهدَين المذكورَين[4]»[5].

---

(١) أي: للمرأة أن تستحلف الزوج.

(٢) «البحر الرائق»، كتاب الرضاع، أرضعت ضرتها (٣/ ٢٥٠).

(٣) حتى يعرف خبرها.

(٤) عند الشراء.

(٥) «الفتاوى البزازية»، كتاب الاستحسان (٦/ ٣٧٥).

[فرع: جاءت أمةٌ إلى رجل تدَّعِي أنَّ مولاها وهبها منه]

وكذا يحِلُّ له وطؤُها بخبَر الواحد العدل (لو جاءت أمةٌ لرجُلٍ وقالت: إن مَولايَ بعثَني إليكَ هدِيَّةً، وظنَّ) المُخاطَب (صِدْقَها: حلَّ له وطؤُها) بخبَرها.

«قيل عليه: إن الهدِيَّة إما إباحةٌ أم تمليكٌ، ولا إباحةَ في الأبضاع، والتمليكُ يَفتقِر إلى إيجاب وقبول، ولم يوجد، فكيف يحِلُّ وطؤُها بقولها؟»[1].

ويُجابُ بأن الهدية تمليكٌ، والمُوجِب[2] هنا الجاريةُ بطريق الوكالة عن مولاها بتسليم نفسِها؛ لأنها أجنبيَّةٌ عن مالِيَّة نفسِها؛ لأن ماليَّتَها للمَولى، ولها عبارةٌ مُلزِمة كالحُرِّ، والهبةُ إنما تَرِدُ على مالِيَّتِها، فكأنَّ المَولى قال لها: كُوني وكيلةً بتسليم نفسِكِ من فلان، فيَحِلُّ وطؤُها بقَولها.

(ولم أرَ حُكمَ ما إذا وكَّل شخصًا في شراءِ جاريةٍ، ووصَفها)، أي: بيَّن صفتَها لذلك الشخص، (فاشترى الوكيلُ جاريةً بالصِّفة المُبيَّنة، ومات) الوكيلُ (قبل أن يُسلِّمَها) للمُوكِّل، ولم يُبيِّن حالَها، (فمُقتضَى القاعدة) المذكورةِ من أن الأصلَ في الأبضاع التحريمُ، (حُرمتُها)، أي: حرمة وطئِها، (على المُوكِّل؛ لاحتمال أنه)، أي: الوكيل، (اشتراها لنفسه؛ لأن الوكيل بشراءِ غير المُعيَّن له أن يَشترِيَه لنفسه، وإن كان شراءُ الوكيلِ الجاريةَ بالصِّفات المُعيَّنة) على وَفْق ما وُكِّل به (ظاهرًا في الحِلِّ) في أنه اشتراها لمُوكِّله، فتَحِلُّ له، ويحتمل غيره، فوقَع الشكُّ في الحِلِّ، (ولكنَّ الأصل في الأبضاع (التحريمُ. وينبغي الرجوعُ في) أمر (تلك الجاريةِ إلى قول الوارث؛ لأنه خليفتُه، وله نظائرُ في الفقه)، منها: سؤالُ القاضي الورَثة أيَّتهُنَّ أعتقَ المُورِّث، كما مرَّ.

---

(١) غمز العيون (١/ ٢٢٩).

(٢) المتولي لإيجاب عقد الهبة.

[مطلب: شراء الوكيل]

وبُحِث في هذا الاستخراج بأن المذكور في كتاب الوكالة أن الوكيل بشراءِ شيءٍ معيَّن لا يخلو: إما أن يُضِيفَ العقدَ إلى مال المُوكِّل، أو إلى مال نفسِه، أو إلى دراهمَ مُطلَقة، ولا خروجَ عنها.

فإن كان الأول فالمُشتَرَى للمُوكِّل؛ حملًا لحال الوكيل على ما يحِلُّ له شرعًا؛ إذ الشراءُ لنفسه بإضافةِ العقد إلى دراهمِ غيره مُستنكَرٌ شرعًا. وإن كان الثاني: فللمأمور؛ حملًا لفعله على ما يفعله الناسُ عادةً؛ إذ العادة بوقوع الشراء لصاحب الدراهم. وإن كان الثالث، فإن نواها للآمِر: فهي له، أو لنفسه فلنفسه؛ لأن له أن يعمل لنفسه ولغيره لعدم التعيين في الوكالة.

وإن اختلفا، فقال الوكيل: نوَيتُ لنفسي، وقال المُوكِّل: نوَيتَ لي، حُكِّمَ النقدُ بالإجماع.

فإن نقَد من مال المُوكِّل: فله، وإن نقَد من مال نفسِه: فلنفسه. وإن توافَقا على أنه لم تحضُره النيةُ وقتَ الشراء، قال محمد: هو للعاقِد؛ لأن الأصل أن يعمَل كلُّ واحد لنفسه، إلا إذا ثبت جعلُه لغيره بالإضافة إلى ماله أو بالنيَّة له. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: يُحكَّم النقدُ أيضًا.

فظهر من هذا أنه إذا لم يُعلَم إضافةُ العقد إلى نفسه أو إلـى المُوكِّل، وأطلَقه: بموته يُرجَع إلى البائع، لا إلى الورَثة؛ لأنه أعرفُ بحاله. فإذا لم يُعلَم من قِبَل البائع ولا غيره، واختَلف المُوكِّلُ مع الورَثة يُحكَّمُ النقد، فإذا لم يُعلَم من أيِّ مالٍ نقَد: يُعمَل بقول محمدٍ أنه للعاقد؛ لما ذكره من الأصل، تأمَّل.

[فرع: عقدُ النكاح على الأمة تنزُّهًا عن وطئِها حرامًا مُستحسَن]

(ولما كان الأَولى الاحتياطَ في الفُروج قال في «المُضمَرات»: إذا عقَد النكاحَ على أمتَه تنزُّهًا عن وطئِها حرامًا على سبيل الاحتمال: فهو حسَنٌ[1]. فما في «القُدوري» من أنه «لا يجوز أن يَتزوَّج المَولى أمَتَه»[2] محمولٌ على «عدم الجواز في حقِّ أحكام الأزواج، من عدم ثبوتِ المَهْر، وعدمِ بقاء النكاح بعد الإعتاق، ووقوعِ الطلاق عليها، وغير ذلك. فلا ينافي كونَه حسَنًا للتنزُّه عن الوطء الحرام»، كما في «الحدَّادي»[3].

وفي «البزَّازية»: «اشترى جارية، يَتزوَّجُها احتياطًا إن أراد وطأها؛ لأنها إنْ حُرَّة: ارتفعت الحرمةُ، وإن أمةً: لا يضُرُّه النكاحُ، وخاصَّة الجَواري المَجلُوبة من الأتراك في بلادنا؛ لأن عادة الأتراك بيعُ الأولاد والزَّوجات، وهم وإن كانوا كفَرة، فالبيعُ في دار الإسلام، والحَربِيُّ والذِّمِّي لا يَملِك بيعَ ولدِه في دار الإسلام.

فإن باعَه في دار الحرب، إن أخرَجه منها كُرهًا يُتملَّك، وإن خرَج[4] المُشترَى باختياره: لا، والاحتياطُ في النكاح واجبٌ»[5]، انتهى.

(لاحتمال أن تكون) تلك الأمةُ (حُرَّةً) أصليَّة، (أو مُعتقَةَ الغير، أو محلوفًا

---

(١) انظر: «جامع المضمرات»، كتاب النكاح (٣/ ٥٢٥).

(٢) «مختصر القدوري»، كتاب النكاح (ص ١٤٥).

(٣) «الجوهرة النيرة»، كتاب النكاح (٢/ ٦).

(٤) في النسخ: (اخرج)، والمثبت من «البزازية»، وهو الصواب.

(٥) «الفتاوى البزازية»، كتاب البيوع، الفصل السادس عشر في الحظر والإباحة، النوع الثالث في المتفرقات (٤/ ٥٢٠).

بعتقِها وقد حنَث الحالفُ، وكثيرًا ما تقع) هذه الأمورُ، (ولا سيَّما إذا تَدوَالتها الأيدي، انتهى[1]).

[مطلب: قولُ بعض الشافعية بتحريم وطءِ بعض السَّراري مبنيٌّ على التورُّع]

(فما وقَع لبعض الشافعية من أن وطءَ السَّراري اللاتي يُجلَبْن اليوم من الرُّوم والتُّرك والهِند حرامٌ، إلا أن يَنتصِبَ في المَغانم من جهة الإمام مَن يُحسِن قسمتَها، فيَقسِمَها من غير حَيْفٍ ولا ظُلْم، أو تحصُلَ قسمةٌ من مُحكِّم، أو تُزوَّج بعد العتق بإذنِ القاضي والمُعتِق)؛ «لاحتمال أن تكون حرمتُها ثابتةً قبل العتق، فيُشترَط في صحة نكاحِها إذنُ القاضي. ويحتمل أن لا تكون حرمتُها ثابتةً قبل العتق، فيُشترَط إذنُ المُعتِق، سواء كانت بالغةً أو صغيرةً عند الشافعية، وعندنا: إنما يُتصوَّر في الصغيرة.

فإن قيل: دلالة السياق على تزويجها من نفس المُعتِق، ولا معنى لاشتراط إذنِه، بل يُكتفى بمُباشَرته العقدَ. قلنا: هذا بالنسبة لمذهبنا. وأما بالنظر إلى مذهبهم، فلا يتولَّى طرَفَي النكاح واحدٌ، حتى لو باشر العقدَ بنفسه لا يصح، كما صرَّح به شيخ الإسلام زكريا في «التحرير». وإن حمَلناه على تزويجه من الغير: فلا بد من إذنِهما عندنا أيضًا، كما يُستفاد من عبارة «الدُّرَر»[2]»، «شيخنا»[3].

(والاحتياطُ اجتنابُهُنَّ مملوكاتٍ) في احتمال، (وحرائرَ) في احتمال، (انتهى ما وقع لذلك البعض.

---

(١) انظر: «الجوهرة النيرة»، كتاب النكاح (٢/ ٦).

(٢) حيث قال في كتاب الولاء: «ويثبت به، أي: بالولاء، العقل، وهو من العاقلة، وولاية النكاح».

(٣) انظر: «عمدة الناظر» (ل/ ١١٣/ ب).

(تورُّعٌ)، خبرٌ «ما» في: «فما وقع»، (لا حكمٌ لازمٌ) لكلِّ أحد[١]؛ (فإن الجاريةَ المجهولةَ الحال المَرجِعُ فيها إلى صاحب اليد)؛ لأنها دليلُ المِلك (إن كانت صغيرةً، وإلى إقرارها[٢] إن كانت كبيرة). قيل: «ينبغي عدمُ التعويل على قولها لغلَبة الجهل وعدم المعرفة، ولأن الفروج يُحتاط فيها، انتهى. وفيه تأمُّلٌ»، «حموي»[٣].

(وإن عُلِم حالُها: فلا إشكالَ في شأنها)، فمن أين يُحكَم عليها بالحُرمة؟

[استثناء: جاريةٌ بين شريكَين، خاف كلٌّ منهما عليها من شريكه]

(تنبيه: في «معراج الدراية» من كتاب الحظر والإباحة: إن أصحابنا احتاطوا في أمرالفُروج إلا في مسألة)، وهي: (لو كانت جاريةٌ بين شريكَين، فادَّعَى كلٌّ منهما أنه يَخاف عليها من شريكه، وطلَب) أحدُهما (أن تُوضَع على يدِ عَدْلٍ: لا يُجاب إلى ذلك)، وإلا لو طلَب كلٌّ منهما ذلك فلا نزاع، (حِشمةً للمِلك)، قيل: إنه بالثاء المُثَلَّثة[٤]، أي: إعطاء حقِّ[٥] الملك، ويصِحُّ أن يكون بالشين، من الحِشمة، أي: مراعاةً لحقِّ الملك. (انتهى) كلامُ «معراج الدراية».

ولا يُنافيه ما ذكَره في دعوى «الخانية» من قوله: «ولو كانت جاريةٌ في يد رجُلَين، يدَّعِي كلُّ واحدٍ منهما أنها له: فإن القاضي يَدَعُها في أيديهما، ويقول لكلِّ

---

(١) في هامش (ع) و(خ): (قيل عليه: من أين له ذلك؟ بل يحتمل أن يكون حكما لازما عندهم. قلنا: لقوله: والاحتياط اجتنابهن، وهو من تتمة كلامهم، وحينئذ فيجب حمل قوله: وطء السراري حرام، على التنزه والاحتياط).

(٢) أي: المرجع إلى إقرارها.

(٣) «غمز العيون» (١/ ٢٣٠).

(٤) قال في «لسان العرب»: «حَثَمَ له حَثْمًا، أي: أعطاه».

(٥) في (خ): (إعظامًا لحق).

واحد منهما: أقِمْ البيِّنة، فإن أراد كلُّ واحد منهما أن تكون الجاريةُ عنده، وتَنازَعا في ذلك: أمر القاضي أن يتَّفِقا على رجل تكون عنده إلى أن تُقامُ لهما البيِّنةُ قطعًا للمنازعة»[1]؛ لأن في الأُولى كان المِلكُ لهما، وفي الأُخرى يَنفِي كلٌّ منهما ملكَ الآخَر ويدَّعِي الاستقلال.

[١١ ـ قاعدة: الأصل في الكلام الحقيقة]

(قاعدة: الأصلُ في الكلام الحقيقة)، لُغَوِيَّةً أو عُرفية، يعني: إذا أمكن في الكلام المعنى الحقيقيُّ والمَجازيُّ من غير مُرجِّح يجب حملُه على المعنى الحقيقيِّ، ولا يُصار إلى المَجاز.

(ويَبتني على ذلك الأصل فروعٌ كثيرة، منها):

[فرع: النكاح حقيقةٌ في الوطء، مجازٌ في العقد]

(النكاح)؛ فإنه حقيقةٌ في الوطء، «مجازٌ في العقد؛ لأنه سببٌ للوطءِ المُباح»، كذا في «المغرب»[2].

وفي «المصباح»: «يُطلَق على الوطء وعلى العقد، يقال: نكحتُها إذا وطئتَها أو تزوَّجتَها».

والظاهرُ أنه مُشتَركٌ فيهما.

ثم قال: «إنه مأخوذٌ من: نكَحه الدَّواءُ، إذا خامَره أو غلَبه، أو من: تَناكَحت الأشجارُ، إذا انضمَّ بعضُها إلى بعض، أو من: نكَح المَطَرُ الأرضَ، إذا اختلط بثَراها.

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الدعوى والبينات، فصل في دعوى المنقول (٢/ ٣٧٩ـ ٣٨٠).

(٢) «المغرب في ترتيب المعرب»، باب النون، النون مع الكاف (ص ٤٧٣).

فعلى هذا يكون[١] مجازًا[٢] في الوطء والعقد؛ لأنه مأخوذٌ من غيره، فلا يستقيم أنه حقيقةٌ، لا فيهما، ولا في أحدهما. ويُؤيِّدُه أنه لا يُفهم العقدُ إلا بقرينة، نحو: «نكَح في بني فلان»، ولا يُفهم الوطء إلا بقرينة، نحو: «نكَح زوجتَه»، وذلك من علامات المجاز. وقيل: إنه غيرُ مأخوذ من شيء، فيَتَرجَّح الاشتراكُ؛ لأنه لا يُفهَم واحدٌ من قسمَيه إلا بقرينة»[٣]، انتهى.

[بيان حرمة تزوُّج مَزنِيَّة الأب]

(وعليه)، أي: المعنى الحقيقيّ له، وهو الوطء، (حُمِل[٤] قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا﴾)، أي: لا تَطَؤُوا[٥]، (﴿مَا نَكَحَ﴾)، وطِئ، ﴿ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢])، أصولُكم، نكاحًا أو مِلكًا أو سِفاحًا. قيل: «هذا مختارُ فخر الإسلام وصاحب «المنار»، وعامَّةُ المشايخ وجمهورُ المُفسِّرين على أنه في الآية بمعنى العقد»[٦].

وعلى ما قاله: (حرُمت) على الابن (مَزنِيَّةُ الأب)، أي: تزوُّجها لحُرمة المصاهرة، لا بنت مَزنيَّةِ ابنه. وفي «البحر»: «أراد بحُرمة المُصاهَرة الحرماتُ

---

(١) أي: لفظ النكاح.

(٢) في هامش (ع) و(خ) و(م): (قوله: فعلى هذا يكون مجازا... إلخ. فيه: إذا كان من الضمِّ فهو من أفراده، والموضوع للأعم حقيقةٌ في كل فرد من أفراده، كإنسان في زيد، «معين المفتي»).

(٣) «المصباح المنير»، كتاب النون، النون مع الكاف (ص ٦٢٤).

(٤) في هامش (ع) و(خ) و(م): (قوله: وعليه حمل... إلخ. قال في «الكشاف» في سورة الأحزاب: لم يرد لفظٌ في كتاب الله تعالى من النكاح إلا في معنى الوطء من باب التصريح به، ومن آداب القرآن الكنايةُ عنه بلفظ المُماسَّة والقُربان، انتهى).

(٥) في (خ) و(م): (توطئوا).

(٦) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٣٠).

الأربع: حرمةُ المَزنيَّة على أصول الزاني وفروعه نسَبًا ورَضاعًا، وحرمةُ أصولها وفروعِها على الزاني نسَبًا ورَضاعًا، ويحِلُّ لأُصول الزاني وفروعه أصولُ المَزنِيِّ وفروعُها»[1]، انتهى.

فعُلم منه أن الزنا يوجب حرمةَ النكاح المُترتِّبة على أصول الزاني وفروعه، لا حرمةَ أصول الزاني وفروعه على أصول المَزنِيِّ بها وفروعِها.

(كـ)حرمة (حَليلته)، أي: الأب، بالنكاح أو المِلك على الابن، (بهذه الآية)؛ لأن الوطء يَعُمُّ ذلك كلَّه.

(ولذا)، أي: لكون المَزنيَّة مُحرَّمةً بالآية، (لو قضَى شافعيٌّ بحِلِّها)، أي: مَزنِيَّة الأب، بناءً على أن الزنا لا يوجب حرمةَ المُصاهرة عنده، (لم يَنفُذ قضاؤُه؛ لمُخالفته الكتابَ)، أي: نصَّ الآية المذكورة. وشرطُ نُفوذ القضاء في المُجتهَد فيه أن لا يخالف الكتاب أو السُّنَّة المشهورة أو الإجماع.

وفيه: أن هذه المخالفة مَبنيَّةٌ على ما ذهبوا إليه من كون النكاح حقيقةً في الوطء، وللشافعيِّ أن يمنع ذلك ويقول: لا نُسلِّم أنه حقيقةٌ في ذلك، لِمَ لا يجوزُ أن يكون حقيقةً فيهما، أو مجازًا فيهما؟ كما تقدَّم عن «المصباح».

(بخلاف القضاء بحِلِّ مَمْسُوستِه)، أي: الأب، فإنه ينفُذ لعدم مخالفته النصَّ.

(والفرقُ) بين مَزنِيَّته ومَمْسُوسته (مذكورٌ في) ظِهار («شرحِنا») على «الكنز». قال فيه: «لأن حرمة الوطء منصوصٌ عليها، فلم ينفُذ قضاؤُه بحِلِّ أصول[2] المَزنِيَّة

---

(١) «البحر الرائق»، كتاب النكاح، فصل في المحرمات (٣/ ١٠٨).

(٢) في النسخ: (أصل). والمثبت من «البحر».

وفروعها، بخلاف التقبيل»[١]، انتهى. يعني: فإن حُرمةَ الدَّواعي، تقبيلا أو مسًّا أو غيرَه، غيرُ منصوص عليها، فلا يكون القضاءُ بالحِلِّ فيها مخالفًا النص، كما في «الزيلعي»[٢].

ولما توجَّه أن منكوحةَ الأب المعقودَ عليها من غير وطء تحرُم على الابن أيضًا، والآية لا تفيد ذلك بعد الحمل على الوطء، فمن أين استُفيدت حرمتُها عليه؟ أجاب بقوله:

(وحرمةُ المَعقودِ عليها) عقدا صحيحًا **(بلا وطءٍ)**، أي: خَلوة صحيحة. وأما العقد الفاسد، فلا تثبُت به الحرمةُ بلا خَلوة صحيحة **(بالإجماع)**، لا بالآية. واستدلَّ الزيلعيُّ على ذلك بهذه الآية، وحمَل النكاحَ على الوطء والعقد، وجعَله من قَبيل المُشتَرك؛ بناء على عمومه في النهي، كما في النفي[٣]. واختاره تبَعًا لصاحب «الهداية»[٤]، كما تقدم.

(ولو قال لأمته أو منكوحته: إن نكحتُكِ فكذا)، أي: فأنتِ طالق، فتُحمل يمينُه **(على الوطء)**؛ لأنه الحقيقةُ للنكاح، **(فلو عقَد)** في تلك الصورة **(على الأمة بعد إعتاقِها، وعلى الزوجة بعد إبانتِها)** بما دون الثلاث، وفي «التحرير»: «قبل الوطء»[٥]، وفي «شرحه»: «ظرفٌ للإبانة، قيَّد به؛ لأنه لو تزوَّجها بعد إبانةٍ بعد الوطء لا يَترتَّب

(١) «البحر الرائق»، كتاب الطلاق، باب الظهار (٤/ ١٠٣).
(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، باب الظهار (٣/ ٢).
(٣) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب النكاح، فصل في المحرمات (٢/ ١٠٣).
(٤) انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب النكاح، فصل في بيان المحرمات (٣/ ٢١١).
(٥) «التحرير» مع «التيسير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، مسألة: يتعين على خلفية المجاز عن الحقيقة (٢/ ٥٠).

عليه الجزاءُ بالوطء بعد هذا التزوُّج؛ لانحلال اليمين قبله»[1]، (لم يَحنَث) بالعقد، بل بالوطء، لعدم الحمل على العقد، (كما في «كشف الأسرار»[2]).

وفي «الخلاصة»: «لو قال لمنكوحته أو لامرأةٍ لا يَحِلُّ نكاحُها: إن نكحتُكِ فأنتِ طالق، فإنه ينصرِفُ إلى الوطء، حتى لو طلَّق امرأته، ثم تزوَّجها: لا تطلق، كما إذا قال لأجنبية: إن تزوجتُكِ فكذا، فيمينُه على العقد، ولو قال لمنكحوته: كان على الرَّجعة الحقيقية بعد الطلاق»[3]، انتهى.

[فرع: هل يدخل ولدُ الولد فيما لو وقَف أو أوصى لولَده؟]

(ومنها)، أي: من فروع تلك القاعدة، (لو وقَف على ولده، أو أوصَى إلى ولد زيد)، قيَّده بالإضافة إلى الأجنبيِّ؛ لأن الوصية للوارث باطِلةٌ ما لم تُجِزْ بقِيَّةُ الورَثة (لا يدخُل) في الوقف ولا في الوصية (ولدُ ولدِه إن كان له ولدٌ لصُلْبه[4])، سواء كان ذكَرًا أو أُنثى؛ لأنه مأخوذٌ من الولادة، وهي موجودةٌ فيهما، فما دام واحدٌ من أولاد الصُّلْب فالغَلَّة له، لا لغيره.

---

(١) «تيسير التحرير» (٢/ ٥٠).

(٢) انظر: «كشف الأسرار»، باب أحكام الحقيقة والمجاز، إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز (٢/ ٨٨).

(٣) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل الرابع في اليمين في النكاح، الجنس الأول في ألفاظ اليمين (٢/ ١٣٣).

(٤) قال البيري: «لأن اسم الولد عند الإطلاق يتناول ولد الصلب، ولا يتناول ولد الولد؛ لأن المطلق من الأسامي يتناول المطلق من المسميات، وولد الإنسان مطلقا ولده لصلبه؛ لأنه تولد منه بلا واسطة، بخلاف ولد الولد؛ لأنه مقيد، والمقيد لا يدخل تحت المطلق إلا بدليل، فإذا لم يكن له ولد لصلبه: وجد الدليل، وهو صيانة تصرفه؛ لأنه إذا لم يكن ولد لصلبه، ولم يحمل على ولد الابن: يلغو تصرفه، ومثل هذا الدليل لم يوجد فيما إذا كان له ولد لصلبه».

(وإن لم يكُنْ له ولدٌ لصُلْبه) حين الوقف، وله ولدُ ابنٍ: (استحقَّه ولدُ الابن)، ولو أُنثى، «ولا يُشاركه مَن دونه من البُطون، وكذا لو وُجد البطنُ الثاني ولم يوجد الأول. ولو عُدِم البطنُ الأوَّلُ والثاني، ووُجِد الثالثُ: اشتَرك مع مَن دونه من البطون، وإن كثُرت؛ لأن البطن الثالث قد فحُش بُعْدُه، كالبطن الرابع والخامس، والبُعدُ إذا فحُش: تعلَّق الحكم بنفس الانتساب»، «بيري»[1]. «وإن كان ولدٌ صُلبِيٌّ، ثم فُقِد: فللفُقَراء دون ولد الولَد»، «در مختار»[2].

[مطلب: دخول ولد البنت فيما إذا وقف على ولده]

(واختُلف في دُخول ولد البنت) إن لم يكُنْ له ولدٌ لصُلْبه، (فظاهرُ الرواية عدمُ الدخول، وصُحِّح)، أي: صحَّح المشايخُ ظاهرَ الرواية، وهي روايةُ هِلال، وذكر الخصَّاف عن محمد دخولَ أولاد البنت. ووجهُ الأوَّل: أن الولد حقيقةٌ في الصُّلبيِّ، ودخولُ ولد الابن للانتساب إليه عُرفًا، وأولاد البنات ليس كذلك.

(فإذا وُلِد) للواقف المذكور (ولدٌ) صُلبيٌّ (رجَع) الوقف (من ولد الابنِ إليه)، أي: ولده الصُّلبي؛ (لأن اسم الولد حقيقةٌ في ولد الصُّلْب)، مجازٌ في ولد الابن، ومتى أمكنت الحقيقةُ لا يُعدَل إلى المجاز، وقد أمكنت في الموجود والمعدوم الذي وُجد بعد، بخلاف ما إذا كان معدوما أصلا؛ فإنه يَتعيَّن المجازُ للخلفيَّة. وفي «البزازية»: «ويُنظَر في كل عام إلى مُستحقِّها يومَ الإدراك، ولا يُعتبر ما مضَى، سواء حدَث بعد الوقف، أو كان موجودًا وقت الوقف»[3].

---

(١) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٨٩).

(٢) انظر: «الدر المختار»، كتاب الوقف (ص ٣٨٤).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الوقف، الفصل الخامس في الوقف على الأولاد (٦/ ٢٧٤).

(وهذا) الذي ذكرنا (في) ما إذا ذكَر الولدَ باللفظ (المُفرَد. وأما) إذا ذكَر بلفظ الجمع، كما (إذا وقَف على أولاده: دخَل النَّسْلُ كلُّه) في الوقف، ذكَرًا أو أُنثى. وصورتُه ما ذكَره في «الاختيار»: «وقفتُ على أولادي: يدخُل فيه البطونُ كلُّها؛ لعموم الأولاد، ولكن يُقدَّم البطنُ الأوَّل[١]، فإذا انقرضوا فالثاني، فإذا انقرضوا يَشترك فيه البطونُ على السَّوِيَّة، قريبُهم وبعيدُهم»[٢]، انتهى[٣].

ولكن هذا إذا لم يُجعَل آخِرُه للفقراء، وإلا لم يدخُل النَّسْلُ كلُّه[٤]؛ لما قاله في «البزازية»: «وقَف على أولاده، وجعل آخِرَه للفُقراء، فمات بعضُهم: يُصرَف الوقفُ إلى الباقي، فإذا ماتوا يُصرَف إلى الفقراء[٥]، لا إلى ولد ولده. ولو وقَف على أولاده، وسمَّاهم فلان وفلان، وجعَل آخِرَه للفقراء، فمات واحد منهم: يُصرَف نصيبُه إلى الفقراء، بخلاف المسألة الأُولى؛ لأنه هناك وقَف على أولاده، وبموت واحدٍ منهم

---

(١) في هامش (خ): (قوله: لكن يقدم البطن الأول. هذا مسلم إذا ذكر ما يدل على الترتيب، وإلا فلا صحة للتقديم، انتهى).

(٢) «الاختيار لتعليل المختار»، كتاب الوقف (٣/ ٤٦).

(٣) في هامش (م): («حموي». ثم قال المحشي أبو السعود هنا: وقوله: لكن يقدم الأول... إلخ، ليس على إطلاقه، بل يحمل على ما إذا كان الحجب في عبارة الواقف عامًّا، بأن اقتصر على قوله: بطنا بعد بطن، وطبقة بعد طبقة، فإن زاد عليه ما يخصصه، كقوله: الطبقة العليا تحجب السفلى من نفسها دون غيرها، لا يكون الأعلى مقدَّمًا على الأسفل مطلقا، بل بالنسبة للابن مع الأب، حيث يشترط لاستحقاقه زوال الحجب عنه بموت أبيه، بخلاف ابن أخيه، فإنه يستحق ولو مع وجود عمه، انتهى بحروفه). انظر: «عمدة الناظر» (ل/ ١١٧/ ب).

(٤) في هامش (خ): (قوله: لم يدخل النسل كله. لا صحة لهذا الكلام، كما يعلم للفقيه).

(٥) في هامش (خ): (قوله: يصرف إلى الفقراء. لا صحة له إذا قلنا بدخول البطون كلها بصيغة الجمع، انتهى).

أولاده باقٍ، وهنا على كلِّ واحد بعينه، وجعَل آخِرَه للفقراء، فإذا مات واحدٌ منهم: كان حصَّتُه للفقراء»[١]، انتهى.

واعلم أن للمُصنِّف رحمه الله تعالى رسالةً في عدم دُخول ولد البنت فيما إذا وقَف على ولده.

وحاصلُها: إما أن يذكر الموقوفَ عليه بصيغة المفرد أو الجمع؛ وعلى كلٍّ: إما أن يذكر طبقةً، أو طبقتَين، أو طبَقات؛ وعلى كلٍّ: إما أن يكون له ولدٌ صُلبِيٌّ حين الوقف أو لا.

ففي صورة ما إذا وقف على ولده: الصحيح أنه لا يدخل ولدُ البنت، وهو رواية هلال، كما نقله هنا. وكون[٢] له ولدٌ صُلبيٌّ حين الوقف مذكور أيضا. ولو ذكَره بطبقتَين، كـ «وقفتُ على ولدي وولدِ ولدي»، ففي رواية الخصَّاف: تدخُل أولادُ البنت، كالأُولى، وقال عليٌّ الرازيُّ: لا يدخلون، وكذا لو قال: على أولاده وأولاد أولاده، لا يدخُل أولادُ البنات، وهو ظاهر الرواية، وهو الصحيح، كما في «الظهيرية» و«الخانية»[٣]. وفي «مُنية المُفتي»: وبه يُفتَى. وفي «المحيط»: وهو ظاهر الرواية، وعليه الفتوى؛ لأن أولاد البنات ليسُوا بأولاد أولادِه؛ لأنهم يُنسَبون إلى الأب، لا إلى الأمِّ، واعتمده في «التجنيس» و«الواقعات». فما قاله ابنُ الكمال وابنُ الشِّحنة فهو بحث منهما، ولا يُعوَّل عليه إذا خالَف المنقول[٤].

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الوقف، الفصل الخامس في الوقف على الأولاد (٦/ ٢٧٣).

(٢) كذا في النسخ.

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الوقف، فصل في الوقف على الأولاد والأقارب (٣/ ٣١٩-٣٢٠).

(٤) وقال البيري: «ولا يعول عليه عند المقابلة لما قاله نقَلة المذهب، بل ولا يسوغ لأحد الأخذ به؛ لأن المقرر عن المشايخ أنه متى اختلف في المسألة أن العبرة بما قاله الأكثر، والأكثرون على عدم الدخول، والله أعلم».

وأما إذا ذكَر طبقةً أُخرى، كـولدي، وولدِ ولدي، وولد ولدِ ولدي، فيدخُل أولادُ البنات، كما تقدَّم. وإذا قال: على أولادي، فالصحيح عدمُ دخول أولادِ البنات، وكذا لو قال: على أولادي وأولاد أولادي.

قال صاحب «النهر» في «مختصر أنفع الوسائل»: والحاصل أن ظاهر الرواية عدمُ دخولِ أولادِ البنات في الوقف على الأولاد وأولادِ الأولاد، وعليه الفتوى، كذا في غير كتاب. وصحَّح قاضي خان دخولَهم فيما لو قال: وولدِ ولدي. وحكى ابنُ مازه الاستحسانَ فيما لو قال: وأولادِ أولادهم. وهل يدخُلون في النَّسْل والذُّرِّيَّة؟ روايتان.

قال البيري: «والذي عليه غالبُ المشايخُ أن الذُّرِّيَّة والنَّسْلَ خاصٌّ بأولاد الولد، دون أولاد البنات، وعليه الفتوى»[1]، انتهى. واختار الخصَّافُ دخولَهم.

ولـم أرَ خلافًـا في عـدم دخـول أولادِ البنـات فـي: العَقِـب، والآل، والأهل، والجِنس.

وفي «الخانية»: «لو وقف على أولاده أو بَنِيه، وليس له إلا واحدٌ: كان النِّصفُ له والنصفُ للفقراء[2]»[3].

وفي «فتح القدير»: «إنه يستحِقُّ في «الأولاد» الواحدُ الكُلَّ، وفي «البنين» النِّصفَ»؛ ثم قال: «وكأنه مبنيٌّ على العُرف»[4]، انتهى.

---

(١) «عمدة ذوي البصائر» (١/ ١٩٢).

(٢) ويدخل فيه الذكر والأنثى من أولاده، ويدخل فيه ولد الابن أيضا. كذا في «فتاوى قاضي خان».

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الوقف، فصل في الوقف على الأولاد والأقارب (٣/ ٣٢٣).

(٤) انظر: «فتح القدير»، كتاب الوقف، فصل: إذا بنى مسجدا لم يزل مكله عنه (٦/ ٢٤٣).

وفي «الفتاوى الخيرية»: «الخلافُ المُتقدِّم إذا أضافَه إلى الواقف، كما في أولادي وأولادِ أولادي، ولا خلافَ في دُخول البنات إذا أضافَه إلى ضميرهم، كقوله: على أولادي وأولادِهم»[1]، انتهى، تأمَّل؛ فإنه مخالفٌ لما نقلناه عن «مختصر أنفع الوسائل».

ويدخُل أولاد البنات إذا كانت[2] من الواقف، سواء كان بلفظ الواحد أو الجمع. وما بحثه[3] الطرسوسيُّ من عدم الدخول لا يُعتبر[4]. ومثلُه ما إذا كان صُلبيٌّ أو لا، يُفهَم من «الشرح»، انتهى.

[مطلب: يدخُل النسلُ كلُّه في ذكر الطبقاتِ الثلاث بلفظ الولد]

(كـ)ما يدخُل النَّسْلُ كلُّه في (ذكر الطبقات الثلاث بلفظِ الولد)، كأن يقول: وقفتُ على ولدي، وولدِ ولدي، وولدِ ولدِ ولدي، حتى لا يُصرَف إلى الفقراء ما دام واحدٌ من نوافله، ولو رابعًا وخامسًا وسادِسًا، إلى ما لا نهاية، والأقربُ والأبعدُ فيه سواءٌ، إلا أن يَنُصَّ على الأقرب فالأقرب.

(كذا في «فتح القدير»[5]).

وأما إذا ذكر طبقتَين، فقال: «وقفتُ على ولدي، وولدِ ولدي، وآخِرُه للمساكين،

---

(١) انظر: «الفتاوى الخيرية»، كتاب الوقف، مطلب: وقف وقفا منجزا (١/ ١١٨).

(٢) في (ع) هنا زيادة: (الطبقات).

(٣) في (خ) و(م): (ومباحثة).

(٤) انظر: «أنفع الوسائل»، المسألة الثامنة والعشرون، الأولى: عدم دخول أولاد البنات في لفظ الأولاد (ص ٣١١).

(٥) «فتح القدير»، كتاب الوقف، فصل: إذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه (٦/ ٢٤٣).

فإذا ماتُوا، ولم يبقَ واحدٌ منهم، ووُجِد البطنُ الثالث: يُصرَف إلى المساكين، لا إلى البطن الثالث»، «بزَّازية»(١).

وفيها أيضًا: «وقَف على أولاده، وأولادِ أولاده أبدًا ما تَناسَلُوا، لا يُصرَف إلى الفقراء ما دام واحدٌ منهم باقيًا وإن سفل؛ لأن اسم الأولاد يَتناوَل الكُلَّ، بخلاف اسم الولد، فإنه يشترط ذكرُ ثلاثٍ حتى يُصرَف إلى النوافل ما تَناسَلُوا»(٢)، انتهى.

[الولد مُفرَدًا وجمعًا حقيقةٌ في الصُّلْبي، ومقتضى العُرْف الفرقُ]

(و)هذا الفرقُ بين المُفرَد والجمع في الولد (**كأنَّه للعُرْف، وإلا فـ**)لا فرقَ بينهما؛ إذ (**الولدُ مُفرَدًا وجَمْعًا حقيقةٌ في الصُّلبِي**)، مجازٌ في غيره. ففي المُفرَد لا يدخُل الكلُّ ما لم يُذكَر الطبقاتُ الثلاث، وفي الجمع يدخُل النَّسلُ كلُّه، وإن لم يذكر إلا واحدة، لا مَخلصَ على هذا. وقيل: هذا مبنيٌّ على ما اختاره في «التحرير» من جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الجَمْع لغةً وعقلا(٣). وأما لفظُ الابن، فهو حقيقةٌ في الصُّلبي أيضًا، مجازٌ في ابن الابن.

قال في «التلويح»: «فلو أوصَى لأبنائه، وله ذُكورٌ وإناث: يَستحِقُّ الذُّكورُ خاصَّة عنده، والذكور والإناث عندهما، وهو أحد قولي أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وإن كان له إناث خاصة: فلا شيءَ لهن؛ لأن «الأبناءَ» لا يُستعمل في البنات. وإن كان له أبناءٌ، وأبناءُ أبناء: يَستحِقُّ الأبناءُ خاصَّة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى؛ عملا بالحقيقة، وعندهما: الجميع؛ عملا بعُموم المجاز، حيث يُطلَق «الأبناء» عُرفًا على

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الوقف، الفصل الخامس في الوقف على الأولاد (٦/ ٢٧٣).

(٢) «الفتاوى البزازية» (٦/ ٢٧٤).

(٣) انظر: «التحرير» مع «التيسير» (٢/ ٣٧ و٤٠).

الفريقَين. وإن أوصَى لأولاده: فللذُّكور والإناث الصُّلبية، مُختلِطةً أو مُنفرِدة. وإن كان له أولادٌ، وأولادُ ابنٍ، فعنده: تستحِقُّ الصُّلبيةُ خاصَّة، وعندهما: الجميع، وقيل: الصُّلبياتُ خاصَّةً بالاتفاق؛ لأن «الأولاد» لا يُطلَق عُرفًا على أولاد الابن، بخلاف الأبناء. وهذا في غير الأمَان، وإلا فلو قال الكُفَّار: آمِنُونا على أولادنا، فآمَنُوهم، ولهم أبناءٌ وأبناءُ أبناء: فيَشملهم الأمانُ عنده في رواية الاستحسان عنه، وفي رواية القياس عنه: لا يَشمَلُهم»[1].

وفرَّق في «التلويح» بأن «شُمول الأمان لهم ليس من جهة تناوُل اللفظ، بل من جهة أن الأمان لحَقْنِ الدم، وهو مبنيٌّ على التوسُّع؛ إذ الإنسان بُنْيانُ الربِّ، فيبنى على الشُّبُهات، واسمُ الأبناء قد يَتناوَل جميعَ الفُروع، مثل: بني آدَم، وبني هاشم، فجُعل مُجرَّدُ صورةِ الاسم شُبهةً أُثبِت[2] بها الأمان، لكن فيما هو تابعٌ في الخِلقة وفي إطلاق الاسم، بخلاف ما إذا آمَنوهم على الأباء والأُمَّهات؛ فإنه لا يَتناوَل الأجدادَ والجدَّات؛ لأنهم وإن كانوا تبَعًا في تناوُل الاسم، لكنَّهم أصول خِلقةً، ولا يدخُلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهرُ الاسم؛ لأن الأصالة الخِلقيَّة تُعارِضه، وعلى هذا تكون حرمةُ نكاح الجدَّات بالإجماع، لا بأنَّ لفظ الأُمَّهات يَتناوَلُها»[3]، انتهى.

---

(١) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٢) في (ع): (لم يثبت). والمثبت موافق لما في «التلويح».

(٣) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٦٨).

[فروع: حلف بعدم فعل ما ترجع حقوقُه إلى المباشر دون الوكيل، كالبيع]

(ومنها)، أي: من فروع تلك القاعدة، (حلَف: لا يَبيعُ[١])، فهو على الصحيح والفاسد والموقوف، بخلاف الباطل؛ فإنه ليس ببيعٍ أصلا، كما سيجيء.

(أو لا يشتري، أو لا يُؤاجِر)، «فلو حلَف لا يُؤجِّر وله مستغلات آجَرَتْها امرأتُه: لم يحنث، كتَركِها في أيدي الساكِنين، وكأخذ شَهْرٍ قد سكَنوا فيه، بخلاف شهر لم يسكُنوا فيه»، «در»[٢].

(أو لا يَستأجِر، أو لا يُصالِح عن مال) أو عن دَين؛ لأنه مالٌ انتهاءً، أو عن دعوى، خلافًا لأبي يوسف. وأما الصلحُ عن دم العمد، فليس كذلك. والمراد بالصُّلح: الصُّلحُ عن إقرار، وأما الصُّلح عن إنكار، فهو فِداءٌ لليمين في حقِّ المُدَّعَى عليه، فيكون الوكيلُ من جانب الحالف سَفيرًا محضًا، فيكون بمنزلة الصُّلح عن دم العمد.

(أو لا يُقاسِم، أو لا يُخاصِم)، على المُفتَى به، «نهر»[٣] عن «البزازية»[٤]. واختلف فيه كلام «المحيط»، فقيل: هو من النوع الثاني.

(أو لا يَضرِب ولدَه) «الصغيرَ أو الكبير، أو لا يضرب زيدًا، حُرًّا كان أو عبدًا لغيره»، «قهستاني»[٥].

---

(١) في هامش (ع): (ومن البيع: الهبة بتعويض، «در»، ومنه: السلَم والإقالة، وقيل: التعاطي، «در»).

(٢) «الدر المختار»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والصوم والصلاة (ص ٢٩٨).

(٣) «النهر الفائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزويج (٣/ ١٠١).

(٤) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، قبيل ما يتعلق بالمنكوحة (٤/ ٢٧٨).

(٥) «جامع الرموز»، كتاب الأيمان، فصل: حلف القول (١/ ٧٠٣).

وفي «الخانية»: «في الولد الصغير ينبغي أن يحنث بالتوكيل؛ لأنه يملك ضربَه، فيَملك التفويضَ إلى غيره، ويكون بمنزلة القاضي»(١)، انتهى.

[مطلب: ليس للأب تأديبُ ابنِه الكبير]

وإنما لم يَجزَم صاحبُ «الخانية» لإطلاقهم، وهو ظاهرٌ في أن الأب ليس له تأديبُ ابنِه الكبير، حتى إنه لو وقع منه ما يُوجِب التعزيرَ يرفعه إلى القاضي، ولا يَتوَلّاه بنفسه، إلا أن يكون حالةَ المباشرة.

ويُؤيِّده أنه إذا أراد الانفرادَ بالسُّكنى ليس للأب منعُه، إلا إذا كان صَبيحَ الوجه. وظاهرُ تعليلِهم بأن الولد كالحُرِّ شمولُه لولد الولد، «حمَوي»(٢).

(لم يَحنَث) في شيء منها **(إلا بالمُباشرة، ولا يَحنث بالتوكيل)**.

قيل: فيه ما لا يخفى من مُسامَحة المُؤلِّفين؛ لأنهم صرَّحوا في المعاني أن النفي بـ «لا» العاطفة لا يُجامِع النفيَ والاستثناءَ؛ بناءً على أن شرطَ المَنفِيِّ بـ «لا» أن يكون مَنفِيًّا قبلها بغيرها.

(لأنها)، أي: المباشرة، **(الحقيقة، وهو)**، أي: التوكيل، **(مجازٌ)**.

وفيه: أن عدمَ الحِنث باليمين لو كان مَبنيًّا على كونه مجازًا كان ينبغي أن لا يحنث في الأيمان الآتية أيضًا، بل هو مبنيٌّ على أن مقصود الحالف التوقِّي عن الحقوق، فإن كان حقوقه ترجع إلى المُباشِر دون المُوكِّل، كالصور المذكورة: لا يحنث بالتوكيل؛ لعدم مُباشَرة الحالف حقيقةً ولا حُكمًا. وما كان حقوقُه ترجع إلى

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٨).

(٢) لم أجد هذا النقل في «غمز العيون». وأحاله الدكتور مُسلَّم في تحقيقه لهذا الجزء إلى «كشف الرمز عن خبايا الكنز» (المجلد الأول ل/ ١١٣/ ب). والله أعلم.

الآمِر، كالصورة الآتية في النوع الثاني: يحنث بمُباشَرة الوكيل أيضًا؛ لأن غرضَ الحالف لما كان التوقّي عن الحقوق، وكانت الحقوقُ ترجع إليه بفعل وكيلِه: كانت مُباشَرةُ الوكيل كمُباشَرته حكمًا، فكان الوكيلُ سَفيرًا محضًا ومُعبِّرًا، فحنَث بمباشرة الوكيل كما يحنث بمباشرته، كذا في «الزيلعي»[1] وغيره.

(إلا أن يكون مثلُه لا يُباشِر ذلك الفعلَ بنفسه)، فيكون قرينةً على إرادة المجاز، (كالقاضي والأَمير) مثلا، (فحينئذ يَحنث بهما)؛ لأنه يكون قرينةً صارِفةً للكلام إلى المجاز.

(وإن كان) الحالفُ (يُباشِر مرَّةً ويُوكِّل مرَّةً أُخرى: فإنه يُعتبَر الأغلبُ) من المباشرة والتوكيل. فإن كان الأغلبُ مُباشَرتَه لذلك: لا يحنَث بمباشرة وكيلِه، وإلا يحنث. وقيل: يُعتبَر العينُ المَبيعة، فإن كان يشتريها لنفسه لشرَفها: لا يحنث بمُباشَرة وكيله، وإلا فيحنث، «كافي». واختار الأوَّلَ في «الخانية»[2] و«البزَّازية»[3].

[حلف بعدم فعل ما ترجع حُقوقُه إلى الموكِّل، دون المباشر، كالنكاح]

(قال في «الكنز» بعده)، أي: بعد ما ذكره من قوله: «حلف: لا يبيع... إلخ»، (وما[4] يحنث بهما: النكاح)، كما لو حلف أن لا يُزوِّج أو لا يَتزوَّج، فعقَد بنفسه، أو

---

(١) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزوج (٣/ ١٤٧).

(٢) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، مسائل في السرقة والأخذ والغصب (٢/ ٤٧).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الأيمان، الفصل الرابع في النكاح، النوع الثاني في الفضولي (٤/ ٢٧٨).

(٤) في هامش (ع): (قوله: وما يحنث بهما، أي: بالمباشرة والتوكيل، لكن لا يحنث بمجرد التوكيل، بل لا بد من فعل الوكيل، كما في «النهر». وكذا يحنث بالرسالة، كما في «الشرنبلالية» معترضا على صاحب «الدر» بأنه لو قال: بفعل المأمور، لكان أولى، ليشمل رسوله؛ لأنه يحنث بالرسالة... اهـ).

وكَّل فعقد الوكيلُ: حنث. وكذا لو كان الحالفُ امرأةً، فلو أُجبِرت ممن له الإجبارُ ينبغي أن لا تحنث، كما لو جُنَّ فزوَّجه أبوه كارِهًا.

وفي «التاتارخانية» عن «القدوري»: «حلَف: لا يَتزوَّج، فزوَّجه أبوه حالَ كون المُزوَّج مَعتوهًا: [يحنث في يمينه][1]»[2]. «وكذا يحنَث لو كان التوكيلُ قبل اليمين والتزويجُ بعده: حنَث إن أجاز بالقول، وهو المُختار، وإن بالفعل: لا يحنث، وعليه أكثرُ المشايخ، وبه يُفتَى»، «قاضي خان»[3]. وسيجيء [عن][4] «شرح منظومة» لابن الشحنة.

(**والطلاق**[5]**، والخُلْعُ، والعِتقُ، والكِتابة**)، أي: حلَف: لا يُكاتِبُ عبدَه، فوكَّل به: حنَث بفعل وكيلِه على الصحيح. وقيل: هي كالبيع. ولو كاتَبه فُضوليٌّ فأجازَ: حنث. وأما الكتابة، مصدر «كتَب»، فقالوا: لو حلَف: لا يكتُب، فأمَر غيرَه فكتب، والحالف سلطانٌ لا يكتُب بنفسه: يحنث، ولو كتب بنفسه لا يحنَث، انتهى.

(**والصُّلْحُ عن دم العَمْد، أو إنكارٍ، والهبةُ**)، «ولو فاسدةً أو بعِوَض، قبِل الموهوبُ له أو لم يَقبَل، قبَض أو لم يقبَض[6]، وكذا لو كان الموهوبُ غيرَ مقسوم»، «ابن الشحنة»[7].

---

(١) ما بين المعقوفتين مستدرك من «التاتارخانية».

(٢) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الأيمان، الفصل الحادي عشر في الحلف على العقود (٦/ ٧٩).

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٤).

(٤) ما بين المعقوفتين مستدرك من استقامة العبارة.

(٥) في هامش (ع): (قوله: والطلاق، فلو حلف: لا يطلق، فوكل، حنث. وكذا لو أجاز طلاق فضولي بالقول، وكذا لو علق طلاقها بمشيئتها فشاءت، أو خيرها فاختارت. ولو فرق بينهما بالنية، فعن أبي يوسف روايتان، «ابن الشحنة»).

(٦) لأن غرض الحالف عدم إظهار السخاوة، وقد وجد الإظهار.

(٧) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الأيمان (١/ ١٦٦).

(والصدقة[١]، والقرض، والاستقراض)، وإن لم يقبَل. وفيه: أن التوكيل بالاستقراض باطلٌ، والباطل لا يَترتَّب عليه حكمٌ، فلا يكون من هذا القبيل. وأُجيب بأنه يكون منه إذا استَقرَض الوكيلُ على وجه الرِّسالة.

(وضربُ العبد)، وكذا ضربُ الزوجة، وقيل: هي كضرب الولد، وقيل: إن جنَتْ فكالعبد، وإلا فكالحُرِّ، واستحسَن البعضُ هذا الترديد أيضا، كما في «حاوي المُنية».

والفرقُ بين ضَرْب العبد وضَرْب الولد أن «منفعةَ ضرب العبد ترجع إلى المَولى ليَجري على مُوجَب أمره، فكان ضربُ الوكيل كضَربه، بخلاف ضرب الولد؛ فإن منفعة ضربه ترجع إليه ليَتأدَّب به وينزجِر عن القبائح، فكان كضرب الحُرِّ إذا حلَف: لا يضرب حُرًّا، فأمَر بضربه: لا يحنث بضرب المأمور؛ لأنه لا يملك ضربَه، ولا يصِحُّ أمرُه، إلا أن يكون الآمِرُ سُلطانًا أو قاضيًا، فحينئذ يحنث بهما؛ لأنهما يملكان ضربَ الأحرار حدًّا وتعزيرًا، فيَملِكان الأمرَ به، فيُضاف فعلُ المأمور إليهما»، كذا في «الزيلعي»[٢].

(والذَّبحُ، والبِناء، والخِياطة)، «وإن لم يُحسِن ذلك»، «در»[٣]، (والإيداع، والاستيداع، والإعارة، والاستعارة) كالإجارة فيما تقدم. فلو حلف: لا يُعير مطلقًا، أو شيئًا بعينه، فوكَّل مَن أعارَ: حنَث، ولو لم يَقبل المُستعير. «ولو عيَّن شخصًا لا

---

(١) في هامش (ع): (قوله: والصدقة، هو كالهبة فيما تقدم. ولو وهب عينا بلفظ الصدقة، أو تصدق على فقير بلفظ الهبة: ينبغي أن يحنث؛ لأن العبرة للمعاني. وفي «الظهيرية»: لا يحنث بالصدقة في يمين الهبة، ولو وهب بشرط العوض فيه خلاف، ذكره ابن الشحنة).

(٢) «تبيين الحقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزوج (٣/ ١٤٨).

(٣) «الدر المختار»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والصوم والصلاة (ص ٢٩٨).

بعيره، فأرسل المَحلوفُ عنه شخصًا فاستعار: حنث؛ لأنه سفيرٌ محض، فيحتاج إلى الإضافة إلى المُوكِّل، فكان كالوكيل بالاستقراض»، كذا في «الخانية»[١]. وفي «شرح الوهبانية»: «هذا إذا أخرَج الوكيلُ الكلامَ مَخرج الرسالة، بأن قال: إن فلانا يستعير منكَ كذا. فأما إذا لم يقُلْ ذلك: لم يحنَث»[٢]، انتهى.

(وقضاءُ الدَّين، وقبضُه)، أو قبضُ غيره، كما في «شرح ابن الشحنة»[٣]. ونقل فيه: لو حلف: لا يقبَض من غريمه اليوم، وقد وكَّل قبلُ، فقبَض الوكيلُ بعد اليمين، في «المنتقى»: لا يحنَث، وفي «الخانية»: ينبغي أن يحنث[٤]»[٥].

(والكسوة، والحمل، انتهى)[٦].

---

(١) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٨-٣٩).

(٢) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الأيمان (١/ ١٦٥).

(٣) انظر: «شرح المنظومة» (١/ ١٦٦).

(٤) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في اليمين المؤقتة (٢/ ٢٨).

(٥) انظر: «شرح المنظومة» (١/ ١٦٦).

(٦) في هامش (ع): (تتمة تلحق ما في هذه المسائل: قال شيخنا: من حلف القول: لا أدعه يدخل البلد، يبر بالمنع قولا، أطاعه أو لا، «شرنبلالية». ولو حلف: لا يدخل هذه الدار، فإن كانت ملك الحالف: فبره بالقول والفعل، حتى لو نهاه عن الدخول فدخل: يحنث، إلا إذا لم يقدر على منعه لظلمه، أو كانت الدار في إجارته. وإن لم تكن ملكه: فبره بالقول فقط. قال: ومنه يعلم جواب حادثة سئل عنها، وهي: حلف بالحرام على أخته أن لا تتكلم قبل خروجه من الدار، فتكلمت قبل الخروج، قال: يقع الطلاق البائن إن تكلمت قبل الخروج وقبل النهي، ولو نهاها فتكلمت: لا يقع؛ لأنه حلف على ما لا يملكه، فبره بمجرد النهي. وأما ما يقال من أن الحلف على ما لا يملك لا ينعقد، فغير صحيح، وهذا إذا كانت اليمين على النفي، فلو على الفعل، أي: فعل ما لا يملك، فقياس ما مر أن يقال هنا: إن مضى الوقت ولم يفعل بعد أمره بالفعل: لا يحنث، انتهى).

وزاد ابنُ الشحنة: الوقفَ، والوصية، والأُضحية، والحَبْس، والتعزيرَ للسُّلطان والقاضي[١].

وكذا: تسليمُ الشفعة، والشركة، والقتل، والإبراء، والإنفاق، وقطعُ الثوب، وهَدْمُ الدار، واتخاذُ النَّعْل»، «قهستاني»[٢].

وقال بعد عدِّه النوعَين: «واعلم أن ما ذكرناه من هذه المسائل قريبٌ من الأربعين، فلا ينبغي ما ذكروه من انحصارها في الثلاثين، كما في «الكرماني»، وفي إحدى وعشرين، كما في «القنية»»[٣]، انتهى.

ثم ما ذكرناه من أحكام الحلف بأنه لا يفعل. وأما لو حلف فيها بأنه ليَفعَلنَّ اليوم مثلا، فمُقتضى ما ذكروه أنه يحصُل البِرُّ بفعلِ وكيلِه في النوع الثاني، ولا يحصُل البِرُّ في النوع الأول إلا بمُباشرته بنفسه، فتأمَّل[٤].

واعلم أنه لو نوى المُباشرة بنفسه في النوع الثاني، قالوا: فما كان من الحُكميَّات، كالتزوُّج والطلاق، فإنه يُصدَّق ديانةً، وما كان من الحِسِّيَّات، كالضَّرب والحَبْس، فإنه يُصدَّق ديانةً وقضاء. والفرق أن الطلاق مثلا، ليس إلا تكلُّمًا بلفظٍ يُفضِي إلى الوقوع، والأمرُ بذلك مثلُ التكلُّم به، واللفظُ يَنتظِمُهما، فإذا نوى أن لا يَلِيَه غيرُه: فقد نوَى تخصيصَ العامِّ، فلا يُصدَّق قضاء. وأما ما كان حِسِّيًّا، فإنما يُعرَف بأثَره

---

(١) من قوله: (وزاد)، إلى قوله: (القاضي)، في (ع) و(ظ). وانظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الأيمان (١/ ١٦٩).

(٢) «جامع الرموز»، كتاب الأيمان، فصل: حلف القول (١/ ٧٠٢).

(٣) «جامع الرموز» (١/ ٧٠٣).

(٤) في هامش (خ): (قوله: فتأمل. راجعت «سنبل»، فوجدته نبه على ذلك، وقال: لم أر التصريح به، اهـ).

المحسوس في المحلِّ، وإنما يحصُل بالفعل، فكان فيه حقيقة، والنسبةُ إلى الأمر مجازٌ، فإذا نوى الفعلَ بنفسه: فقد نوى حقيقةَ كلامه، فيُصدَّق.

[مطلب: هل تختصُّ الأفعالُ والعُقود في الأَيمان بالصحيح، أو تَتناول الفاسد؟]

(والأفعال والعُقود في الأيمان)، مُتعلِّقٌ بكلٍّ منهما، أي: لو حلَف على فعلٍ من الأفعال، أو عقدٍ من العُقود، بأنه لا يفعل، **(هل تَختَصُّ بالصحيح، أو تَتناوَلُ الفاسدَ؟ فقالوا)**:

ولمَّا ذكَر أن من الأفعال والعُقود في باب الأيمان ما لا يحنَث به إلا بالمُباشرة، ومنه ما يحنث به بالمباشرة والتوكيل: أراد أن يذكُر أن من الأفعال والعقود أيضًا في باب الأيمان ما يَخُصُّ الصحيحَ، ومنها ما يَتناوَل الفاسدَ أيضًا. ومثَّل لكل من القسمَين بقوله: «واليمين على النكاح... إلخ».

وأما المسائلُ الثلاثة التي ذكَرها بقوله: «فقالوا: الإذن بالنكاح... إلخ»، فليس من فروع ذلك، وإنما ذكرها تطفُّلا؛ لأنها إنما تصلُح لتناوُل الأفعال مع قطع النظر عن الأيمان، لا لتناوُل الأفعال في الأيمان، ولا لتناوُل العقود في الأيمان. فتفريعُ هذا بقوله: «فقالوا... إلخ»، غيرُ رابح[1]، كما أن القول: «في الأيمان»، متعلق بـ «العقود»، غير رابح[2]، تأمل.

[الإذنُ في النكاح والبيع والتوكيل في البيع يَتناوَلُ الفاسد]

(الإِذْن)، أي: إِذْنُ المَولى لعبده أو أمته أو مُدبَّره أو أُمِّ ولده؛ فإنَّ نكاحَ هؤلاء بغير إذنِ السيِّد موقوفٌ، فإن أَذِنَ: صحَّ.

---

(١) في (خ): (رائج).

(٢) في (خ): (رائج).

(في النكاح)، أي: نكاح الحُرَّة، أو أمَة مُعيَّنة أو غير معينة. وما في «الهداية» من التقييد بالأمة المُعيَّنة اتفاقيٌّ[(١)].

ولا يخفى أن ليس المرادُ الإذنَ في النكاح في تزويج الفُضوليِّ الحُرَّ، بأن زوَّجه فُضوليٌّ، فسمِع، فأجاز؛ لأن هذا الإذنَ لا يَتناوَل النكاح الفاسد، بل يخُصُّ الصحيح، على ما في «الخانية»، حيث قال: «لو زوَّجه فُضوليٌّ فاسدًا بعد اليمين، وأجازَ الحالفُ: لا يحْنث[(٢)]؛ لأنه إذا تزوَّج نكاحًا فاسدا لا يحنث، فبالإجازةِ بالطريق الأَولى»[(٣)]، بل المراد: إذنُ المَولى لعبده.

(و)كذا الإذنُ (في البيع، و)كذا (التوكيل) من المالك لأحد (بالبيع) لمَتاعه (يتناوَل الفاسد) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، خلافًا لهما. فلو تزوَّج العبدُ المأذونُ له بالنكاح امرأةً نكاحًا فاسدا، ودخَل بها: لزم المهرُ[(٤)] عنده في الحال، فيُباع فيه، وينتهِي الإذنُ به. وعندهما: لا يُطالَب به إلا بعد العتق، ولا ينتهي الإذنُ به، فله أن يتزوَّج امرأةً أُخرى، أو يُعيدَ النكاحَ على المعقود عليها فاسدًا. وعنده: لا يصِحُّ.

لهما: أنَّ المقصود من النكاح التحصينُ والإعفاف، وذا لا يكون إلا بالجائز، فصار كالتوكيل بالنكاح، وذا لا يتناول الفاسدَ. وله: أن اللفظ مُطلَقٌ، فيُحمَل على إطلاقه، على أن بعض المقاصد من النكاح حاصلٌ في الفاسد، كالنسَب، وسُقوط الحدِّ، ووجوبِ المهر والعِدَّة.

---

(١) انظر: «الهداية» مع «فتح القدير»، كتاب النكاح، باب نكاح الرقيق (٣/ ٣٩٤).

(٢) ولا تنحل اليمين.

(٣) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٤-٣٥).

(٤) أي: مهر المثل. كذا في هامش (خ) و(ع).

[التوكيل بالنكاح لا يتناوَل الفاسد]

(و)أما (التوكيلُ بالنكاح)، فـ(لا يتناوله)، أي: الفاسدَ اتفاقا؛ لأن المقصود به ثبوتُ الحِلِّ والإعفاف، وذا بالصحيح، إلا «إن قال لامرأةٍ لا يحِلُّ نكاحُها: إن تزوَّجتُكِ فعبدي حُرٌّ، فتزوَّجها: حنَث؛ لأن يمينه تَنصرِف إلى ما يُتصوَّر منها، وهو النكاح الفاسد. وكذا لو حلف على امرأةِ الغير: ليَتزوَّجَنَّ هذه اليوم، فتزوَّجها في ذلك اليوم: برَّ في يمينه؛ لأن يمينه تنصرف إلى صورة العقد ولو فاسدا»، على ما في «الخانية»[1].

وهذا في التزوُّج، وهل كذلك في التزويج، أم لا فرقَ بينهما؟ لم يُفرِّق بينهما في «شرح المنظومة»، حيث قال: «حلف أن لا يتزوَّج أو لا يُزوِّج، فعقَد بنفسه، أو وكَّل وكيلا فعقَد الوكيلُ: حنِث»[2].

وفرَّق بينهما في «البحر» حيث قال: «والله لا أُزوِّج فلانة، فأمر رجلا فزوَّجَها: لا يحنث، بخلاف التزوُّج[3]. قال محمد بن الوليد: سألتُ نجمَ الدين عن الفرق، فقال: التزويج بأمره لا يَلحَقُه حكمٌ، والتزوُّج يثبُت له حكمُه، وهو الحِلُّ»[4].

والذي في «الخانية» عدمُ الفرق بينهما في العبد والأمَة، والصغير والصغيرة، حيث قال: «لو حلف الرجل أن لا يُزوِّج عبدَه، فزوَّجه غيرُه، فأجاز المَولى بالقول: حنث[5]. ولو حلف أن لا يُزوِّج أمَتَه أو ابنتَه الصغيرة، عن محمد في إحدى الروايتَين:

---

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٥).

(٢) انظر: «شرح المنظومة الوهبانية»، كتاب الأيمان (١/ ١٦٥).

(٣) في النسخ: (التزويج). والمثبت من «البحر الرائق»، وهو الصواب.

(٤) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزويج (٤/ ٣٧٨).

(٥) في «الخانية»: «عبد حلف أن لا يتزوج، فزوجه مولاه امرأة وهو كاره لذلك: لا يحنث».

لا يحنث بالتوكيل ولا الإجازة، وعلى قول أبي يوسف: يحنث بهما. ولو حلف أن لا يُزوِّج ابنَه أو ابنتَه الكبيرة: لا يحنثُ الأبُ إلا أن يُباشِر العقدَ بنفسه»[١]، انتهى.

[اليمين بالنكاح على الماضي يتناوله، وعلى المستقبل لا]

(**واليمين بالنكاح**[٢] **إن كان على الماضي**)، كأنْ حلَفَ أنه ما تزوَّجَ، (**تناوله**[٣])، أي: الفاسد، حتى لو وُجِد العقدُ منه ولو فاسدًا: حنَث، (**وإن كان على المُستقبَل**)، كقوله: لا يتزوَّجُ، (**لا**) تتناول الفاسد؛ لأن المقصود في الأول وقوعُ العقد، وفي الثاني التحصين.

هذا إذا حلَفَ أن لا يتزوَّجَ في المُستقبَل ثم تزوَّجَ بنفسه. وأما لو زوَّجَه فُضوليٌّ، فبلَغه فأجازه، هل يحنث بالإجازة، ويَشمَل الفاسدَ؟ فيه تفصيلٌ ذكَره في «الخانية»، وهو: «إن كان حلَفَ، وعقَد الفُضوليُّ قبل الحلف، وأجازَ بعد اليمين بالقول أو الفعل: لا يحنَث؛ لأن الإجازة تستنِد إلى وقت العقد، فيصير الحالفُ مُتزوِّجًا قبل اليمين[٤]. وإن كان عقَد الفُضوليُّ بعد اليمين: لا يحنث ما لم يُجِز، فإن أجاز بالفعل، كسَوق المهر وما أشبَهه: الفتوى على أنه لا يحنث، فإن أجاز بالقول: حنث، وهو المختار. ولو زوَّجه الفُضوليُّ نكاحًا فاسدا بعد اليمين، فأجاز بالقول أو الفعل: لا يحنث، ولا تَنحَلُّ اليمين»[٥].

ورجَّح في «الفُصولَين» في الإجازة بالقول روايةَ الحنث، وهي رواية ابن

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٥).

(٢) في (خ): (على النكاح).

(٣) كذا في النسخ. وفي «الأشباه» المطبوعة: (تتناوله).

(٤) فلا يحنث.

(٥) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٤ ـ ٣٥).

سَماعة عن محمد. قال: «والأصحُّ أنه لا يحنث بالقول أيضا»[1]؛ لأن المحلوف عليه هو التزوُّج، وهو عبارةٌ عن العقد، فهو مُختصٌّ بالقول، والإجازةُ اللاحِقةُ كالوكالة السابقة، فيكون للفُضوليِّ حكمُ الوكيل، وللمُجيز حكمُ الموكِّل.

[كلُّ ما يُتقرَّب فيه إلى الله فعلى الماضي يتناول الصحيح والفاسد، وعلى المستقبل الصحيحَ فقط]

(واليمينُ على الصلاة كاليمين على النكاح) في أنها إن كانت على الماضي تتناوَل الفاسدَ، وعلى المستقبل لا؛ لأن المراد على الأوَّل الخبرُ، والخبرُ يصِحُّ عن الفاسدة، وعلى الثاني: التقرُّب إلى الله، وذا لا يكون بالفاسدة.

(وكذا)اليمين (على الحجِّ)، ولا يحنث ما لم يقِف بعَرفة أو حتى يطُوفَ. (والصَّومِ، كما في «الظَّهيريَّة»)، بل كلُّ ما يُتقرَّب فيه إلى الله فعلى الماضي يَتناولُهما، وعلى المستقبَل الصحيحَ فقط.

واستشكله بمسألة الصوم، وهي: حلَفَ: لا يصوم، حنَث بصوم ساعةٍ بنيَّةِ الصوم. وفي «الفتح»: «وهو الأصحُّ؛ لأنه نصَّ عليه محمد»[2].

وأجاب بعضُهم بالفساد الطارئ وبالفساد الأصلي، يعني: المرادُ بالفسادِ الأصليُّ، وهو ما لاقَى المُفسِدَ لأوَّلِ جُزئه، وعليه تُحمَل عبارةُ الكتاب[3]، انتهى.

(1) «جامع الفصولين»، الفصل الرابع والعشرون في تصرفات الفضولي وأحكامه (١/ ٢٢٧).

(2) «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الحج والصلاة والصوم (٥/ ١٨٧).

(3) قال في «فتح القدير» (٥/ ١٨٧): «فظهر من كلامه هذا أن المراد من الفاسدة هي التي لم يوصف منها شيء بوصف الصحة في وقت، بأن يكون ابتداءُ الشروع غيرَ صحيح، وعليه يُحمل ما أوردناه في الصوم، ويرتفع الإشكال هناك أيضا». وانظر: «حاشية ابن عابدين» (٣/ ٨٢٧).

[اليمين على البيع يتناوَلُ الفاسدَ على الماضي، لا على المُستقبل]

(وكذا) اليمين (على البيع، كما في «المحيط»)، يتناول الفاسدَ لو كانت على الماضي، والصحيحَ إن على المستقبل، ولكنَّ المُصرَّح به أن اليمين على البيع والشراء تتناول الفاسدَ والموقوفَ وما كان بخيار الشرط مطلقًا، سواء كانت على الماضي أو على المستقبل. فلو حلَف: لا يَبيع، فباع فاسدًا أو موقوفًا أو بخيارِ شرطٍ: حنث، ولو باع باطلا: لا، كما في «الكنز»[1]، وكذا الشراءُ.

[ذِكْر اليوم في اليمين على الصلاة والنكاح]

ثم إن ما ذكره من عدم تناوُل اليمين على الصلاة والنكاح الفاسد في المستقبل إذا لم يذكر فيه اليوم. وأما إذا ذكَره ففيه خَلافٌ، أشار إليه بقوله:

(ولو حلف: لا يُصلِّي اليومَ، لا يَتقيَّد) حلفُه (بالصحيح)، حتى لو صلى فاسدًا: حنَث قياسًا، (ويَتقيَّد) به (استحسانًا)؛ لأن معنى «لا أُصلِّي»: لا أَفعلُ فِعلَ الصلاة، أي: الأفعال المخصوصة، فإذا وُجِدت منه ولو فاسدا: صدُق عليه أنه فعَلها، وكان القياسُ الإطلاقَ والشُّمول، إلا أنه لما كان المقصودُ التقرُّبَ إلى الله من الصلاة، وذا لا يكون إلا بالصحيح، تقيَّد به. ولذا قيل: إن هذا لا يفرق بين القياس والاستحسان في ذكر اليوم وعدمِه، تأمَّل.

(ومثلُه)، أي: الحلفُ على أنه لا يُصلِّي اليومَ، الحلفُ على أنه (لا يَتزوَّجُ اليومَ، كما في «المحيط»)، حتى لو حلف أن لا يتزوَّجَ امرأةً، فتزوَّج نكاحًا فاسدًا: لم يحنث به. وقال قاضي خان: «يحنث»[2].

---

(١) انظر: «كنز الدقائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء (ص ٣٤١).

(٢) الذي في «فتاواه» خلاف ما ذكره الشارح؛ قال فيه في كتاب الأيمان، فصل في التزويج (٢/ ٣٥): «الحالف لو تزوَّج امرأةً نكاحًا فاسدًا: لا يحنث».

[ضابط: كلُّ عقدٍ فيه بدَلٌ ماليٌّ لا يوجب الحنثَ بدون القبول]

ومما ينبغي أن يُعلَم أن الحلف على العقود هل يَتوقَّف على القبول أم لا؟ ففي الهبة، والإعارة، والاستقراض، والصدقة، والهدية، والنحلى، والوصية: لا يتوقَّف. فلو حلف: لا يَهَبُ، فوَهَبه ولم يقبَل: حنث. والبيعُ، والإجارة، والرهن، والنكاح، والخُلْع: تَتوقَّف على القبول. فلو حلف: لا يَبيع، فباعَ ولم يقبل: لا يحنث. والقرض بدون القبول فيه خلافٌ.

«والحاصل أن كلَّ عقد فيه بدَلٌ ماليٌّ لا يُوجِب الحنثَ بدون القبول عند محمد وإحدى الرِّوايتَين عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى»، «خلاصة»[1].

والتوكيل كالهبة، وكذا الدفع. فلو قال لها: إن دفعتِ لفلان كذا فأنت طالق، وهو مِلكُ الرجل، فدفعَتْه إليه ولم يَقبل: يحنث؛ لأن الدفع يَتِمُّ به كالهبة، كما في «القنية».

[فرع: قال: هذه الدار لزيد، أو يسكنُها زيدٌ: كان إقرارًا بالمِلك له]

(ومنها)، أي: من تلك الفروع، (ما لو قال: هذه الدارُ لزَيد، كان) هذا القول (إقرارًا بالملك له)، أي: لزيد، (حتى لو ادَّعى أنها سكنُه)، إجارةً أو إعارةً: (لم يُقبَل منه) هذه الدعوى؛ لكونه تكذيبًا له فيما أقرَّ به بحسب حقيقة كلامه؛ لأن اللام حقيقةٌ في الملك، مجازٌ في غيره. وكونُه للاختصاص، وهو يَعُمُّ المِلك الحقيقيَّ والحُكميَّ بالسُّكنى: غيرُ ظاهر من معناها الحقيقي، فلذا لم يُقبَل منه.

(وفي «البزازية»: فلانٌ ساكنُ هذه الدار، إقرارٌ بكونِها له)؛ لأن حقيقةَ الإضافة إنما تتحقَّق بالاختصاص الكامل، والاختصاص الكامل بسُكنى الدار إنما هو

(١) «خلاصة الفتاوى»، كتاب الأيمان، الفصل السابع في اليمين في العتق والهبة والوصية (٢/ ١٤١).

بالملك، (بخلاف قوله: زرَع فلان هذه) الأرضَ، (أو غرَس هذا) الشجر، (أو بنَى هذه) الدار، وكلُّها في يد المُقِرِّ؛ إذ لا إضافة فيها، وإنما فيها نسبةُ الأفعال إليه على طريق الصُّدور منه، سواء كانت مملوكةً له، فلا يكون إقرارًا بالملك.

(فلو ادَّعى أنه)، أي: المُقِر، (فعَل) كُلًّا من هذه الأفعال (بالأجر) أو إعانةً له، وادَّعَى فلانٌ أنها مِلكُه: (فهي للمُقِرِّ[1]) لما قلنا.

[فرع: حلَف أن لا يأكُلَ من هذه الشاة أو من هذه النخلة]

(ومنها: حلف: لا يأكُل من هذه الشاة، حنَث بلحمِها؛ لأنه)، أي: اللحم، (الحقيقةُ، دون لبَنها ونَتاجِها)؛ لأن الحمل على واحد منهما مجازٌ، إما في الأكل أو الجُزئية من هذه الشاة، (بخلاف ما لو حلف: لا يأكُل من هذه النخلة، حنَث بتَمْرها وطَلْعِها) حيث لا نِيَّةَ له.

وأما «لو نوى حقيقتَها، أو غيرَها من المعاني المَجازِيَّة: فيُحمل على ما نوَى»، «بحر»[2] عن «المحيط».

قال في «المنح»: وينبغي أن لا يُصدَّقَ قضاءً لتعيُّن المجاز؛ لأنه إذا تعذَّرت الحقيقةُ: يُحمَل على المجاز، كما هنا، وذا بما يخرج منها مأكولا بلا كثيرِ صُنْع؛ لأنه المُتبادِر، كما يُستفاد من قوله: ﴿لِيَأْكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ [يس: ٣٥]، من إطلاق اسم المَحلِّ على الحالِّ فيه، أو لأنه سببُه، وهو الثمَرُ والطَّلْع.

(فلا يحنث بما)، أي: الخارج، الذي (اتَّصل به صفةٌ حادِثةٌ)، فصار حقيقة

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الإقرار، الفصل الأول فيما يكون إقرارا (٥/ ٤٤٤).

(٢) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس (٤/ ٣٤٥).

أُخرى، كما يُستفادُ من عطفِ الآيةِ المُتقدِّمة، (كالدِّبْس) المطبوخ والنبيذ؛ لأن هذا مضافٌ إلى فعلٍ حادِث، فلا يبقى مضافًا إلى الشجرة.

ثم هذا إذا كانت الشجرةُ مما لا تُؤكَل. وأما إذا كانت تُؤكَل، كالريباس: فعلى حقيقتها، وما[1] إذا كان لها ثمَرٌ، (فإن لم يكُنْ لها ثمَرٌ): ينصرِف اليمينُ إلى ثمنها، و(حنَث بما)، أي: أكَل[2]، (اشتراه من ثمنها). ولو أكَل من عينها: لا يحنَث في الصحيح.

ومثلُ مسألتِنا هذه: «لو حلَف: لا يأكل من هذه القِدْر، فلِما يَحمِلُه؛ مجازًا عن الحالِّ باسم المحلِّ، بخلاف ما لو نوى حقيقتَها أو غيرَها من المعاني المَجازية»، «شرح التحرير»[3].

فالحاصل: أن عدم إمكانِ الحقيقة إما لتعذُّرها أو تعسُّرها أو هَجْرها. والأُولى[4] مسألةُ القِدْر، والثانيةُ[5] مسألةُ النخلة، والثالثةُ[6] ما سيأتي من وَضع القدَم.

[فرع: حلَف: لا يأكُل من هذه الحنطة]

(ومنها): حلَف: **(لا يأكُل من هذه الحِنطة)**، فيُحمَل على القَضْم.

قال في «فتح القدير»: «إنما يَحنَث بأكل عينِها عند الإمام إذا لم تكُنْ نيَّةٌ، بأن

---

(١) كذا في (ع). والظاهر أنه عطف على قوله: (ثم هذا إذا كانت الشجرة مما لا تؤكل، أي: وما إذا كان لها ثمر). وفي (م) و(خ) و(ب): (أما).

(٢) أي: بأكل ما اشتراه.

(٣) «تيسير التحرير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، مسألة: يلزم المجاز لتعذر المعنى الحقيقي (٢/ ٥٤ ـ ٥٥).

(٤) أي: تعذر الحقيقة.

(٥) أي: تعسر الحقيقة.

(٦) أي: كون الحقيقة مهجورة.

كانت مَقْلِيَّة، كالبَليلة في عُرْفنا. وإما إذا قضَمها نيّئة، فلا يحنث؛ لأنه غيرُ مُستعمَل أصلا»[1].

(يحنث بأكل عينِها للإمكان)، أي: إمكان أكلِ عينِها الذي هو الحقيقة، (فلا يحنث بأكل خُبزها) أو سَويقِها أو دَقيقها، سواء نوى عينَها أو لم يَنْوِ، «بحر»[2]. فلو نوى الخُبْزَ: يُصدَّق، «منح». وعند أبي يوسف: لا يحنث بالسويق، بخلاف أخَوَيه. والفرق لأبي يوسف أن الحنطة إذا قُرنت بالأكل: يُراد بها الخُبز دون السويق. ومحمدٌ اعتبر عمومَ المَجاز، «منح». «ولو حلف: لا يأكُل من هذا الدقيق: يحنث بما يُتَّخذ منه[3]، لا بسفِّه على الصحيح؛ للعادة في ذلك»، «تنوير»[4].

عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى[5]. وعندهما: يحنَث به أيضا. وهذا الخلاف مبنيٌّ على خلاف آخر، وهو: أن اللفظ إذا كان له معنى حقيقيٌّ مُستعمَلٌ، ومعنى مَجازيٌّ مُتعارَفٌ، أيما سبق[6] إلى الفهم؟ فأبو حنيفة رحمه الله تعالى يُرجِّح الأوَّل، وهما الثاني. فالمراد عندهما أكلُ باطنها[7] مجازًا، فيحنث بأكلها مطلقا؛ عملا بعُموم المجاز.

قال في «التحرير»: «ويَرِدُ على مسألة الحنطة التخصيصُ بالعادة بلا خلاف؛

---

(١) انظر: «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب (٥/ ١٢٥).

(٢) انظر: «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس (٤/ ٣٤٩).

(٣) كالخبز ونحوه.

(٤) «تنوير الأبصار» مع «الدر المختار»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب (ص ٢٩١).

(٥) أي: فلا يحنث بأكل خبزها عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

(٦) كذا في النسخ. ولعل الصواب: (أيهما أسبق).

(٧) في (خ) و(م): (باطنهما).

فإنَّ مُقتضَاه اقتصارُ الحِنْث على ما يُتَّخَذ منها عادة؛ لأن العُرف العمَلي يُخصِّص.
وأُجيب بأن العادة في الحنطة غيرُ المُعيَّنة. أما فيها، فقولُه مثلُهما»[1]، انتهى.

وفيه: أن إثبات العادة في إحداهما دون الأُخرى تحكُّم، اللهم إلا أن يكون مقصودُ المُعترض تقليلُ الاعتراض، لا دفعُه بالكُلِّيَة. هذا، ويمكن لأبي حنيفة أن يقول: إن العادة فيها، أي: الحنطة، مُشترَكة بين تناوُل عينِها وما يُتَّخَذ منها[2].

[فرع: حلَف أن لا يشرَب من دَجْلة]

(ومنها)، أي: الفروع، **(حلَف أن لا يشرَب من دَجْلة)**، فعمِل ولا نيةَ له: **(حنث بالكَرْع)**، وأصلُه من «كرَع في الماء»، أي: أدخَل أكارِعَه فيه ليشرَب، مأخوذٌ من فعل الدابَّة، لا تكاد تشرَب إلا بإدخال أكارعها فيه[3]. ثم قيل للإنسان: كرَع في الماء، إذا تناوَل الماءَ من موضعه... إلخ. ثم اشترَط في «الظهيرية» الخوضَ في الكَرْع، كالدَّوَابِّ، وهو أن يتناوَل الماء بفِيه من موضعِه من غير أن يشرَب بكفِّه أو بإناءٍ. وبابُه: «خضَع»، و«فهِم» في لغة.

(لأنه الحقيقة، ولا يحنَث بشُرْب بيدِه أو بإناءٍ) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وعندهما: يحنث مطلقًا؛ لما مرَّ من أن المجاز المُتعارَف أولى من الحقيقة المُستعمَلة.

(بخلاف ما إذا حلَف: لا يشرَب من ماءِ دجلة)، فإنه يحنث بالكُلِّ عند الكل؛ لأن حقيقة الشُّرْب منه صادِقةٌ بالجميع.

---

(١) «التحرير» مع «التيسير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، مسألة: الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف (٢/ ٥٩ـ ٦٠).

(٢) كذا في «تيسير التحرير» (٢/ ٦٠).

(٣) في هامش (ع): (والأكارع من الدواب: ما دون الكعب، ومن الإنسان: ما دون الركبة، «شرح التحرير»).

وفي «فتح القدير»: «وإنما قلنا: إن الكَرْع حقيقةُ اللفظ؛ لأن «من» هنا لابتداء الغاية، والمعنى: ابتداءُ الشرب من نفس دجلة، وذلك إنما يكون بوَضْع الفمِ عليها نفسِها، فإن وضَع الفمَ على يده أو كُوزٍ ونحوِه، فيه ماؤُها: لم يصدُق حقيقةُ اللفظ، وهو وضعُ فمِه على نفسها. وأما ما في «الهداية» من أنها للتبعيض، فإنما يصلُح توجيهًا لقولهما؛ لأن المعنى حينئذ: لا أشرَب بعضَ ماءِ دجلة، فلو[1] أُريد حقيقةُ دجلةَ: لم يكُن للكلام معنى؛ لأن نفسَ دجلة، وهو الأرضُ المَشقُوقة [نَهْرًا][2]، ليس مما يُشرَب. ولو أُريد مجازُ دجلة، وهو ماؤها: صحَّت للتبعيض، ويصير المرادُ في «لا أشرَب»: لا أشرَب من ماء دجلة، فيحنث بالكرع وغيره»[3]، وتمامُه فيه.

وفيما لا يَتأتَّى فيه الكَرْعُ، كالجُبِّ ونحوه، يحنَث بالشُّرب بالإناء مطلقًا إجماعًا؛ لتعيُّن المجاز. ولو تكلَّف الكرع فشرِب: لا يحنَث؛ لئلا يلزَم اجتماعُ الحقيقة والمجاز، «تنوير» و«شرحه»[4].

ثم اعلَمْ أن الشُّرْب إيصالُ ما لا يَتأتَّى فيه الهَشْمُ[5] إلى الجَوف، مثل الماء والنَّبيذ واللَّبَن والعسَل. فإذا حلف: لا يشرَب اللَّبَن، أو لا يشرَب العسَل، فثرَد[6] بالخُبز أو الطَّحين[7]: لا يحنث، «منح».

---

(١) كذا في النسخ. وفي «فتح القدير»: (إذ لو).

(٢) ما بين المعقوفتين من «فتح القدير».

(٣) «فتح القدير»، كتاب اليمين، باب اليمين في الأكل والشرب (٥/ ١٣٧).

(٤) انظر: «تنوير الأبصار» مع «الدر المختار»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الأكل والشرب واللبس والكلام (ص ٢٩٣).

(٥) أي: الكسر. هشَم الثريدَ، إذا كسَره وفتَّه.

(٦) في (خ) و(م): (فثَرَدَها).

(٧) في (خ) و(م): (الطين).

[فرع: أوصَى لمَواليه، وله عُتقاء، ولهم عُتقاء]

(ومنها: أوصَى لمَواليه، وله)، أي: المُوصِي، (عُتَقاءُ، ولهم)، أي: لعُتقائِه أيضًا، عُتَقاءُ: اختصَّت الوصيةُ بالأوَّلِين)، أي: العُتقاء؛ (لأنهم مَواليه حقيقةً)؛ لمُباشَرته عِتقَهم، (والآخَرون)، أي: مَوالي المَوالي مجازٌ، (من مجاز التسبُّب)، أي: إنه سببٌ في عتقهم بإعتاقِ مُعتِقهم، وقد أمكنت الحقيقةُ، فلا يُصار إلى المجاز عنده. وعندهما: للجميع؛ عمَلًا بعُموم المجاز.

وإن لم يكُنْ إلا واحدٌ منهم فله النصفُ، والباقي للورَثة، لا لعُتقاء المُعتِق؛ لئلا يلزَم الجمعُ بين الحقيقة والمجاز. ويستحِقُّ الاثنان منهم ذلك؛ لأن لهما حكمَ الجمع في الوصية والإرث، كما تقدم. وإن لم يكن إلا مَوالي المَوالي حينَ الوقف: تعيَّن المجازُ، فيدخُلون احترازًا عن الإلغاء.

[فرع: أوصى لأبناء زيد، وله صُلبِيُّون وحفَدة]

(ومنها: أوصَى لأبناء زيد، وله صُلبِيُّون وحفَدة: فالوصية للصُّلبيِّين)

[نَقْضُ قاعدة «الأصل في الكلام الحقيقة» بمسائل]

(ونقَض علينا الأصلُ)، أي: الأصلُ في الكلام الحقيقة، بخمسِ مسائل؛ لتخلُّف حكمه فيها، كما نقض بها مسألةُ امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(بالمُستأمَن على أبنائه)، بأن قال الكُفَّار: آمِنُونا على أبنائنا، فآمَنُوهم عليهم، ولهم أبناءٌ[1] وحفَدة، (لدُخول الحفدة) في الأمان، في رواية الاستحسان. فلو كان الأصلُ في الكلام الحقيقةَ: لما دخَل الحفَدةُ في قولهم: آمِنُونا على أبنائنا؛ لأنهم مجازٌ فيهم.

---

(١) في (خ) و(م): (أبناء أبناء). والمثبت هو الصواب.

(و)نقض (بمن حلَف: لا يضَعُ قدمَه في دار فلان)، ولا نيةَ له، حيث (حنث بالدُّخول مطلقًا)، حافِيًا أو مُتنعِّلا أو راكبًا، مع أن الدُّخول حافيًا معناه الحقيقيُّ[1]، والباقي مجازٌ.

(و)نقض (بمن أضافَ العتقَ إلى يوم قُدوم زيدٍ)، كقوله: أنت حُرٌّ يومَ يقدُم زيدٌ، فإن اليوم حقيقةٌ في بَياض النهار، مجازٌ في مطلق الوقت، (فقدِم ليلا: عتَق).

(و)نقض (بمن حلَف: لا يسكُن دارَ زيدٍ)، ولا نيةَ له، حيث (عمَّت النِّسبةُ)، أي: نسبةُ الدار إليه المِلكَ وغيرَه، أي: داره المملوكة التي هي المعنى الحقيقيُّ؛ بدليل عدم صحة نفيِها عنه، والمُستأجَرة والمُستعارَة التي هي المعنى المجازيُّ؛ لصحة نفيِها عنه.

(و)نقض (بأنَّ أبا حنيفةَ ومُحمَّدا رحمِهما الله تعالى قالا فيمن قال: لله عليَّ صومُ رجَب)، وقع في عبارة فخر الإسلام غيرَ مُنوَّن للعلَمية والعَدْل عن الرجَب مُعرَّفا؛ لأن المراد رجبٌ بعينِه، أي: الذي يأتي عقِبَ اليمين، «تلويح»[2].

وفي «شرح التنوير» للمُصنِّف: «ويصِحُّ تنوينُه على إرادة المُنكَّر أيَّ رجب كان، وهذه على سِتَّة أوجُه؛ لأنه: إما أن لا نيةَ له، أو نوى النذرَ مع نفي اليمين، أو بدونه، أو نوى اليمينَ مع نفي النذر، أو بدونه، أو نواهما جميعا، فالثلاثة الأُوَل نذرٌ بلا خلاف، والرابع يمينٌ اتفاقا، والأخيران على الخلاف. وإليها أشار بقوله: «ناوِيًا

---

(١) في هامش (خ): (وهو مهجور، ولو وضع إحدى رجليه فيها لا يحنث في ظاهر الرواية، انتهى).

(٢) «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٧١).

لليمين»، لكن عند أبي يوسف: الخامس يمينٌ، والسادس نَذْرٌ، وعندهما: كلاهما نَذْرٌ»[1]، انتهى.

(ناوِيًا لليمين)، أي: مع نية النذر أو لا، (أنه نذرٌ ويمينٌ)، فيجب القضاءُ والكفَّارة بمُخالفته، مع أن الكلام حقيقةٌ للنَّذر، لا يتوقَّف على النية، مجازٌ في اليمين، يتوقَّف عليها.

(وأُجيب) عن النقض الأوَّل (بأن الأمانَ لحَقْنِ الدِّماء)، أي: حِفظِها عن السَّفْك، (المُحتاطِ فيه)؛ لكونِ الإنسان بُنيانَ الربِّ، فيبتني على الشُّبُهات، واسمُ الأبناء قد يَتناوَل جميعَ الفروع، مثل بني آدم، وبني هاشم، (فانتَهض الإطلاقُ)، أي: استعمال لفظ الأبناءِ فيهم، (شُبهةً)، أي: شبهة المعنى الحقيقيِّ، (تقومُ مَقامَ الحقيقة فيه)، أي: الأمان، ولا كذلك في مسألة الوصية؛ لأنها لا تُستحَقُّ بصورة الاسم والشُّبْهة.

قال في «شرح التحرير»: «ألا ترى أنه يثبُت الأمانُ بمُجرَّد صُورة المُسالمة[2]، بأن أشار مسلمٌ إلى كافر بالنُّزول، أو قال: انزِلْ إن كنتَ رجُلا وتُريد القِتال، أو ترى ما أفعَلُ بك، وظنَّ الكافرُ منه الأمانَ»[3]. وقال في «التحرير»: «والحقُّ أن هذا من مواضع جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن الآباء والأبناء جمعٌ، أي: وجوَّزنا الجمعَ بين الحقيقة والمجاز عقلا ولغةً في غير المُفرَد»[4].

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح» (١/ ١٧١ - ١٧٢).

(٢) في النسخ: (المسألة). والمثبت من «تيسير التحرير».

(٣) «تيسير التحرير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، مسألة: الحنفية وغيرهم لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي مقصودين بالحكم (٢/ ٤٠).

(٤) «التحرير مع التيسير» (٢/ ٤٠).

(و)عن الثاني بقوله: (وَضْعُ القَدَم)[1]، معناه الحقيقيُّ هنا مهجورٌ؛ إذ لو اضطجَع، ووضَع القدمَين في الدار، بحيث يكون باقي جسَدِه خارجَ الدار: لا يقال عُرفًا أنه وضَع القدمَ في الدار، ولا يحنث بذلك، كما في «الخانية»[2]، فهو (مجازٌ عن الدُّخول) المُطلَق على أيِّ كيفيةٍ كان، والقرينة ما حمل الحالف من المنافرة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى ما ذكر. (فعَمَّ)، إلا أن قوله: «لا يُقال عرفا... إلخ»، يُشعر بأن وضعَ القدم حقيقةٌ عُرفية في مُطلَق الدخول، لا في الدُّخول ماشيًا خاصَّة[3].

(و)عن الثالث بقوله: («اليومُ» إذا قُرِنَ بفعلٍ لا يَمتَدُّ)، بأن لا يصِحَّ تقديرُه بمُدَّة، مثل الدخول والقدوم: (كان) «اليومُ» (لمُطلَق الوقت، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٦])، فإن التولِّي عن الزَّحْف حرامٌ ليلا كان أو نهارا، فالمرادُ به مُطلَق الوقت.

(و)كان (للنهار) خاصَّةً (إذا امتدَّ) الفعلُ المقرونُ به، بأن صحَّ تقديرُه بمُدَّة، كالصَّوم واللُّبْس؛ إذ يصِحُّ: لبِستُ الثوبَ يومَين، وصُمتُ يومًا، (لكونه)، أي: اليوم،

= وفي هامش (ع): (ويرد على هذا الاستيمانُ على الأباء والأمهات، حيث يدخل الجد والجدات، فإن ظاهر الاسم يورث الشبهة، والأمان لحقن الدماء. وأجيب بأن الدخول بطريق التبعية، فيليق بالفروع دون الأصول؛ لأن الأصالة الخلقية تمنعه، والاحتياط لما لم يكن دليلا قطعيا وعارضه عدم صلاحية الأصول للتبعية: سقط، بخلاف الأولى، «شرح المنار»).

(١) في هامش (ع): (وفي «شرح المنار» للمصنف: إن لوضع القدم حقيقة لغوية، وهي وضعه وإن لم يدخل، وحقيقة عرفية مستعملة، وهي الدخول ماشيا، ومجاز عام، وهو الدخول مطلقا. فلو نوى الحقيقة العرفية: لا يحنث بغيره، وحمل على المجاز لفهم صرف الحامل إلى ما ذكر من قرينة المجاز التي هي المنافرة).

(٢) لم أجده في «الخانية».

(٣) في (م) و(خ): (خلاصة).

(معيارًا له)، أي: الفعل، يعني: أن الفعل المنسوبَ إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير «في» دون ذكرِه يقتضي كونَ الظرف معيارًا له غيرَ زائدٍ عليه، فإذا امتدَّ الفعلُ: امتدَّ الظرفُ ليكونَ معيارًا له، فيصِحُّ حملُ «اليوم» على حقيقته، وهو ما امتدَّ من الطُّلوع إلى الغُروب، وإذا لم يمتدَّ الفعلُ: لم يمتدَّ الظرف؛ لأن المُمتَدَّ لا يكون معيارًا لغير المُمتدِّ، فحينئذ لا يصِحُّ حملُ «اليوم» على النهار المُمتدِّ، بل يجب أن يكون مجازًا عن جُزء من الزمان لا يُعتبَر في العُرف مُمتدًّا، وهو الآن، سواء كان من النهار أو الليل، ولأن مطلقَ «الآن» جزءٌ من الآن اليوميِّ، وهو جزءٌ من اليوم، فيكون مُطلقُ «الآن» جزءًا من اليوم، فتَتحقَّق العلاقة.

وكلام «المحيط» مُشعِرٌ بأن اليوم مُشتَرِكٌ بين مُطلق الوقت وبين بَياض النَّهار، إلا أن المُتعارَف استعمالُه في مطلق الوقت إذا قُرِن بفعلٍ لا يمتَدُّ، وفي بياض النهار إذا قُرن بفعل يَمتدُّ، واستعمالُ الناس حُجَّةٌ يجب العملُ به، فقولُه: «لكونه معيارًا»، تعليلٌ لكون اليوم لمطلق الوقت وللنهار.

(والقُدوم) فيما نحن فيه (غيرُ مُمتدٍّ، فاعتُبر مُطلَقُ الوقت)؛ لثُبوت الاستعمال كذلك عند ظَرْفيَّتِه لما لا يمتَدُّ. ولو لم يخطُر هذا الفرقُ للقائل: فقرينةُ إرادةِ المجاز إنما هو السُّرور، ولا يختصُّ بالنهار، فاستعمل في مجاز عامٍّ يندرج فيه الحقيقةُ.

واعلم أن المُصنِّف اعتبر الامتدادَ وعدمَه فيما أُضيف إليه «اليوم» تبعًا لما وقع في «الجامع الصغير» وأيمان «الهداية» وكثيرٍ من المشايخ، حيث قالوا في مثل: أنتِ طالق يومَ أتزوَّجُك، أو أُكلِّمُك، أن التزوُّجَ والتكلُّم لا يَمتدُّ[1].

---

(١) قال في «الجامع الصغير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الكلام (ص ١٣٨): «وإن قال: يوم أكلمك فامرأته طالق، فهو على الليل والنهار، وأن عنى النهار خاصة دُيِّن في القضاء. وإن قال: ليلة أكلمك، فهو على الليل خاصة». وقال في «الهداية» (٥/١٤٧): «لأن اسم اليوم إذا قرن بفعل لا =

والعلامةُ السَّعدُ اعتبره في العامل، وحمَل ما ذُكر على المُساهَلة والمُسامَحة حيث لم يختلف الجواب. وأما إذا اختلف، مثل: أمرُكِ بيدكِ يوم يقدُم فلان، فقد اتَّفقوا على أن المُعتبَر هو ما تعلَّق به الظرفُ، لا ما أُضيف إليه، حتى لو قدِم ليلا: لا يكون الأمرُ بيدِها؛ لأن كون الأمر باليد مما يمتَدُّ[1].

والزيلعيُّ استحسن أن يُعتبَر ما هو المُمتدُّ منهما عند المُختلِف، وأيَّد ذلك بكون مسائلِهم عليه[2].

ثم أَورد في «التلويح» على ما قالوه بأن كثيرًا ما يمتدُّ الفعلُ مع كون اليوم لمُطلَق الوقت، مثل: اركَبُوا يوم يأتيكم العَدُوُّ، وأحسِنُوا الظنَّ بالله يوم يأتيكم الموتُ، وبالعكس، مثل: أنتِ طالقٌ يومَ نصوم[3]، وأنتَ حُرٌّ يوم تنكسِفُ الشمس.

وأجاب بأن الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخُلُوِّ عن المَوانع، ولا يمتنع مخالفتُه بمَعُونة القرائن، كما في الأمثلة المذكورة. وجعَل التخييرَ والتفويض مما يمتدُّ، والطلاقَ والعتاقَ مما لا يمتدُّ، مع أنه إنْ أُريد إنشاءُ الأمر وحُدُوثُه: فهو غيرُ مُمتدٍّ في الكل، وإن أُريد كونُها مُخيَّرةً ومُفوَّضةً: فهو مُمتدٌّ، وكذا كونُها مُطلَّقةً وكونُ العبد مُعتَقًا؛ لأنه أُريد بالطلاق والعتاق وقوعُهما؛ إذ لا فائدة في تقييد

= يمتد يراد به مطلق الوقت...، والكلام لا يمتد». وقال في (٤/ ٣٦): «ومن قال لامرأة: يوم أتزوجك فأنت طالق، فتزوجها ليلا: طلقت...، والمراد به (أي: باليوم) مطلق الوقت، فيحمل عليه إذا قرن بفعل لا يمتد، والطلاق (وفي نسخة: والتزوج) من هذا القبيل، فينتظم الليل والنهار».

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٧٠).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»، كتاب الطلاق، فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان (٢/ ٢٠٧).

(٣) في (ع) و(م): (تصوم).

كون الشخص مُعتقًا أو مُطلَّقًا بالزمان؛ لأنه لا يقبل التأقيتَ بالمدة، وفي التخيير والتفويض: كونُها مُخيَّرةً ومُفوَّضة؛ لأنه يصح أن يكون يومًا أو يومَين أو أكثر، ثم ينقطِع، فيُفيد توقيتُه بالمُدَّة[1].

(و)عن الرابع بقوله: (**إضافةُ الدار نسبةُ السُّكنَى**)، أي: أن المراد بقوله: دارُ فلان، الدارُ المنسوبة إليه نسبةَ السكنى مَجازًا، بدلالة العادة؛ فإن الدار لا تُعادَى لذاتِها، بل لبُغْضِ ساكِنِيها. (وهي)، أي: نسبةُ السُّكْنى، (**عامَّةٌ**) للملك وغيره، يعني: أن السُّكْنى قد تكون حقيقةً، وهو ظاهر، وقد تكون دلالةً، بأن تكون الدارُ ملكًا له، فيَتمكَّن من السكنى فيها، فيحنَث بالدُّخول في دار تكون ملكًا له وإن لم يسكُنْها؛ لقيام دليل السُّكنى التقديريِّ، وهو الملك. صرَّح به في «الخانية»[2] و«الظهيرية». ولكن ذكر شمس الأئمة أنه لا يحنث فيما إذا كانت ملكًا له لم يسكُنْها، ووافَقه في «الكافي».

(و)عن الخامس بقوله: (**النَّذْر مُستفادٌ من اللفظ**)؛ لأنه موضوعٌ له، (**واليمينُ مُستفادٌ**) (**من الموجَب**)، أي: موجَب اللفظ، وهو النذر؛ لا من نفس اللفظ؛ (**فإن إيجابَ المُباح**) بالنذر، كصوم رجب مثلا، وإيجابُ المُباح يوجب تحريمَ ضِدِّه؛ لما تقرَّر أن المنذور قبل النذر لا بد أن يكونَ مُباحَ الفعل والتَّرْك ليَصِحَّ التزامُه بالنذر، فيصير تركُه الذي كان مُباحًا حرامًا به لازِمًا له، بمعنى أنه ممنوع عنه بسبب لُزوم

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٧٠ ـ ١٧١).

(٢) قال فيها في كتاب الأيمان، فصل في الدخول (٢/ ٨٠): «رجل حلف أن لا يدخل دار فلان، وفلان يسكن دارا لا يملكها، فدخل الحالف: حنث. ولو دخل دارا مملوكة لفلان، وسكنها غيره: حنث أيضا».

الفعل بالتزامه، وتحريمُ المباح (يمينٌ بالنصّ)، بقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢]، أي: شرَع لكم تحليلَها بالكفارة، سمَّى تحريمَ النبيِّ ﷺ ماريةَ أو العسلَ على نفسه يمينًا، فعلى هذا الموجب نفسُ اليمين. وقيل: معناه إن هذا الكلام يمين بواسطة مُوجَبه، أي: أثره؛ لأن موجب النذر لزومُ المنذور الذي هو جائزُ التَّرْك؛ إذ لا نذر في الواجب، فصار النذرُ تحريمًا للمُباح بواسطة حكمه[1].

والحاصل أن اللفظ يدلُّ مطابقةً على النذر، والنذر التزامُ المُباح وإيجابُه، وذلك يستلزم تحريمَ ضدِّه، وهو معنى اليمين. ثم هذا المعنى لا يكون يمينًا مُوجَبُه الكفَّارةُ إلا بإرادة كونه يمينًا، وهذا إنشاؤه. وإنما سمَّيناه معنى اليمين قبل الإنشاء لما فيه من المنع عن الفعل، كما في اليمين.

فعلى هذا التقرير، «الكلامُ يمينٌ بواسطة مُوجَبه، أي: أثره الثابت؛ لأن مُوجَب النذر لزومُ المنذور الذي هو جائزُ الترك؛ إذ لا نذر في الواجب بنفسه، ودلالةُ اللفظ على لازمِ معناه لا يكون إلا بطريق المَجاز ما لم يُستعمل في اللازم، ولم يُرَدْ به اللفظُ، مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له؛ لأن الحقيقة أيضًا تدلُّ على جُزء المعنى ولازمه بطريق التضمُّن والالتزام، ولا يصير ذلك مجازًا. ففَهْمُ الجزء واللازم قد يكون من حيث إنه نفس المراد، فاللفظ حينئذ مجازٌ، وقد يكون من حيث إنه جزءُ المراد أو لازمُه، فاللفظ حينئذ حقيقةٌ، كما إذا فُهِم الجِدارُ من لفظ «البيت» المُستعمَل في معناه، وفُهِم الشجاعُ من لفظ «الأسد» المستعمل في السَّبُع.

فالحاصل أن الصيغة حقيقةٌ لا تجوُّزَ فيها، واليمينُ لازمٌ لها، فلا جَمْعَ. وفيه

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٧٢).

نظَرٌ؛ لما سبق غيرَ مرَّة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادةُ المعنى الحقيقيِّ والمجازيِّ معًا، لا كونُ اللفظ حقيقةً ومجازًا. وكيف يُتصوَّرُ ذلك والمجازُ مشروطٌ بعدم إرادةِ الموضوع له؟»، «تلويح»[(١)].

وأجاب في «التوضيح» عن أصل الإشكال، يعني: امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز، بأنه «لا جَمْعَ بينهما في الإرادة؛ لأنه نوى اليمين ولم يَنْوِ النذرَ، لكنَّه يثبُت النذرُ بصيغته واليمينُ بإرادته»[(٢)].

وردَّه في «التلويح» بأن «هذا الجواب إنما يصِحُّ إذا نوى اليمينَ فقط. أما إذا نواهما جميعًا، فقد تحقَّق إرادةُ المَعنيَين معًا. فإن قلت: لا عبرةَ بإرادة النذر؛ لأنه ثابتٌ بنفس الصفة من غير تأثيرِ إرادته، فكأنَّه لم يُرِدْ إلا المعنى المجازي، قلتُ: فلا يمتنِع الجمعُ في شيء من الصُّوَر؛ لأن المعنى الحقيقيَّ يثبُت باللفظ، ولا عبرةَ بإرادته، ولا تأثير لها»[(٣)]، انتهى.

(ومع الاختلاف)، أي: اختلاف جِهتَي النذر واليمين بالمُطابَقة والالتزام، أو بالصيغة والمُوجَب، **(لا جَمْعَ)** بين المعنى الحقيقيِّ والمجازي على أن يكون قد استُعمِل فيه اللفظُ وأُريد قصدًا، بل اللفظ المُستعمَل في النذر واليمين مقصودٌ بطريق التبَعِيَّة واللزوم. وكذا لا عُدولَ فيه عن الأصل المذكور للاختلاف المُتقدِّم.

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»، الركن الأول في الكتاب، الباب الأول، التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى، فصل أنواع علاقات المجاز، مسألة: لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا (١/ ١٧٢ ـ ١٧٣).

(٢) «التوضيح مع التلويح» (١/ ١٧٢).

(٣) «التلويح على التوضيح» (١/ ١٧٣).

(كذا[١] في «البدائع»[٢]).

وذهب شمسُ الأئمَّة السرخسيُّ إلى أنه أُريد اليمينُ بقوله: لله، والنذرُ بـ «عليَّ أن أصوم»، وجوابُ القسم محذوفٌ مدلولٌ عليه بذِكر المنذور، كأنه قال: لله لأَصُومَنَّ، وعليَّ أن أصومَ رجب، وعلى هذا لا يَرِدُ الجمعُ أيضًا.

وردَّه في «التحرير» بأنه «يلزم أن لا يُرادا[٣] بنحو: «عليَّ صومٌ»[٤]، بدون «لله»[٥]. وهذا[٦] يُخالِفُ الأوَّلَ باتحاد المنذور والمحلوفِ فيه، فإنه ناذِرٌ للصوم حالِفٌ عليه، والأول ليس كذلك؛ لأن المحلوفَ تحريمُ الترك، والمنذورُ الصوم»[٧].

وأجاب في «الهداية» بجواب آخر، بأنه «لا تنافِيَ بين الجهتَين، أي: جهتَي النذر واليمين؛ لأنهما يقتضيان الوجوب، إلا أن النذر يقتضيه بعينه، وهو وفاءُ المنذور، واليمين لغيره، وهو الصيانةُ عن الهَتْك، فجمَعْنا بينهما عمَلا بالدليلَين»[٨].

وتعقَّبه في «الفتح» أن «الوجوب الذي يقتضيه اليمينُ وجوبٌ يلزم بتَرْك مُتعلقه الكفَّارة، والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بتَرْك متعلقه الكفارة، وتنافي

---

(١) أي: من قوله: (أوصى لمواليه)، إلى قوله: (لا جمع).

(٢) الصواب: «البديع» لابن الساعاتي. انظر: «البديع» (١/ ١٩٦ ـ ١٩٨).

(٣) أي: النذر واليمين.

(٤) كذا في النسخ. وفي «التحرير»: «علي أن أصوم».

(٥) أي: وبدون قوله: «لله»، لا يراد اليمين.

(٦) أي: الذي ذهب إليه السرخسي.

(٧) «التحرير» مع «التيسير»، الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله، لا جمع بين الحقيقة والمجاز دون الاستعمال فيهما (٢/ ٤٣).

(٨) انظر: «الهداية» مع «الفتح»، كتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة، فصل فيما يوجبه على نفسه (٢/ ٣٨٣).

اللوازم يدلُّ على تنافي الملزومات[١]، ولا بد أن يُرَادَا بلفظٍ واحد»[٢]، انتهى.

[فرع: لو حلف: لا يُصلِّي صلاةً]

(**ومن فروع هذا الأصل**)، أي: الأصل في الكلام الحقيقة، (**ما لو حلَف: لا يُصلِّي صلاة، فإنه لا يحنَث إلا بركعتَين؛ لأنها الحقيقة**)، يعني: أن بذكرِ المصدر يُراد الصلاة المُعتبَرة شرعًا، وذلك حقيقةٌ في الشَّفْع؛ لأن البُتَيراء ممنوعةٌ شرعا.

واختلفوا في وقت حِنْثه، «والأظهرُ أنه إن عقَد يمينَه على الفعل، كـ «لا يُصلِّي صلاةً»، يحنث قبل القعدة؛ لأن الحقَّ أن الأركان الحقيقية هي الخمسةُ، والقعدةُ ركنٌ زائدٌ، وإنما وجبَت للختْم، فلا تُعتبَر ركنًا في حقِّ الحنث. وإن عقَدها على الفرض، كصلاةِ الصُّبح أو ركعتَي الفجر: ينبغي أن لا يحنَث حتى يقعُد»، كما في «الفتح»[٣].

وفي «البحر» نقلا عن «الظهيرية» ما يُخالفه، حيث قال: «والأظهر أنه إن عقَد يمينه على مُجرَّد الفعل، وهو إذا حلف: لا يُصلِّي صلاةً، لا يحنث حتى يقعُد[٤]»[٥].

وحكَم شيخُنا على نُسَخ «النهر» بالسَّهو، حيث حذف «لا»، فليراجع[٦].

«**وإن عقَدها على الفرض: ففي الثُّنائيِّ لا يحنث حتى يقعد، وفي الرُّباعيِّ يحنَث**»، «**بحر**»[٧].

---

(١) في «فتح القدير»: «وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التغاير».

(٢) «فتح القدير»، كتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة، فصل فيما يوجبه على نفسه (٢/ ٣٨٤).

(٣) «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الحج والصلاة والصوم (٥/ ١٨٨).

(٤) عبارة «البحر»: «لا يحنث قبل القعدة».

(٥) لم أجده في «البحر».

(٦) نقل في «النهر» (٣/ ١١٢) عبارة «فتح القدير» بنصه، كما هنا.

(٧) «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزويج (٤/ ٣٨٩).

[فرع: لو حلَف: لا يُصلِّي، بلا ذكر صلاة]

(بخلاف) ما لو حلف: (لا يُصلِّي)، بلا ذكرِ صلاة: (فإنه لا يحنَث حتى يُقيِّدَها بسجدةٍ) استحسانًا، والقياس أن يحنَث بمُجرَّد الشروع، كما في الصوم؛ (لأنه يكون حينئذ (آتِيا بجميع الأركان)؛ فإنها عبارةٌ عن أركان مختلفة، فإن لم يأتِ بجميعها: لا تُسمَّى صلاة[١]؛ ألا ترى أنه لا يقال: صلَّى رُكوعًا، ولا: صلى سُجودا، بل: صلَّى ركعة.

لا يقال: بقي من الأركان القعدةُ، وإذا قيَّدها بسجدة: لم يأت بجميع الأركان؛ لأنا نقول: هو آتٍ بها برفعِ رأسه من السجود، كذا قيل.

لا يقال: المصدر مذكورٌ بذكر الفعل، فلا فرقَ بين ذِكْر المصدر وعدمِه، فالواجب شمولُ العدم أو شمولُ الوجوب؛ لأنا نقول: إن الثابتَ في ضمن الفعل ضروريٌّ، لا يظهر أثرُه في غير تحقيق الفعل، بخلاف الصريح، فإنه اختياريٌّ يَترتَّبُ عليه حكمُ المُطلَق، فيُوجِب الكمال.

وكذا يقال: إطلاق قوله: لا يُصلِّي ركعةً، شاملٌ لحِنثه بالصحيحة والفاسدة. وقد تقدَّم اختلافُ الحكم فيما إذا كان الحلفُ على الماضي أو على المُستقبَل.

ولو قيَّد الصلاة بالركعة، بأن حلف: لا يُصلِّي ركعة، لا يحنَث بالفاسدة؛ لما قاله في «الفتح»[٢].

ومثلُه في «الخانية»[٣]: «لو قال لعبده: إن صلَّيتَ ركعةً فأنت حُرٌّ، فصلَّى ركعةً،

---

(١) في هامش (خ): (قوله: لا تسمى صلاة، بخلاف الصوم؛ لأنه ركنه واحد، وهو الإمساك، انتهى).

(٢) قال في «فتح القدير»، كتاب الأيمان، باب اليمين في الحج والصلاة والصوم (٥/ ١٨٨): «صلاةُ الركعة حقيقةً دون مُجرَّد الصورة لا يتحقق إلا بضمِّ أُخرى إليها».

(٣) في هامش (ع): (قوله: في «الخانية». وتقدم اختلاف (كذا)، ظاهره الاعتراض، وهو ظاهر. وأجاب =

ثم تكلَّم: لا يعتِق. ولو صلى ركعتَين: عتَق بالركعة الأُولى»[١]؛ لأنه في الصُّورة الأُولى ما صلى ركعةً؛ لأنها بُتَيراءُ مَنهِيٌّ عنها نَهْيًا يَمنع الصحةَ لو فُعِلت، بخلاف ما لو صلَّى ركعتَين، انتهى، «شُرنبُلالية»[٢].

(وهل يحنَث بوَضْع الجَبهة أو بالرَّفع؟ قولان ههنا)، الأوَّلُ لأبي يوسف، والثاني لمحمد رحمهما الله تعالى، (من غير ترجيح) لأحدِهما على الآخر، (وينبغي ترجيحُ القول الثاني، كما رجَّحوه في مسألة الشكِّ في) بُطلان (الصلاة) عند سَهْوه عن القعدة الأَخيرة، وقيدِ الخامسة بسجدة، فهل تبطُل بالرَّفع أو بالوَضْع؟ خلافٌ بين الشيخَين، ورُجِّح الثاني، وهي مسألةُ «زه» المتقدِّمة.

[فرع: حلَف: لا يُصلِّي الظُّهر، أو لا يُصلِّيه بجماعة]

(ولو حلف: لا يُصلِّي الظُّهر، لا يحنَث إلا بالأربع)، بل بالقُعود بعد الأربع، كما في «الخلاصة»[٣].

(ولو حلف: لا يُصلِّيه)، أي: الظهر، (بجماعة: لم يحنَث بإدراك ركعتَين منه). واختُلف فيما إذا أتى بالأكثر منه بجماعة، ولو ثلاث ركعات على الظاهر. وقيل: للأكثر حكمُ الكلِّ، وضعَّفه في «البحر»[٤].

= عنه في «البحر» أن ما تقدم من أنه في الماضي يحنث بالفاسدة، أي: بالفساد الأصلي، كما إذا صلى بغير طهارة، بخلاف العارضي، تأمل. وفي «المنح»: لا حاجة لهذا؛ لأنه نص محمد في «الجامع»، والتفصيل في الماضي والمستقبل للتمرتاشي، والله أعلم.

(١) «فتاوى قاضي خان»، كتاب الأيمان، فصل في مسائل الصلاة (٢/ ١٠٧).

(٢) انظر: «حاشية الشرنبلالي على الدرر»، كتاب الأيمان، باب حلف الفعل (٢/ ٥٥).

(٣) كذا في النسخ. ولم أجده في «خلاصة الفتاوى». ونقله في «البحر» عن «الظهيرية». انظر: «البحر الرائق»، كتاب الأيمان، باب اليمين في البيع والشراء والتزويج والصوم والصلاة (٤/ ٣٨٩).

(٤) [illegible] كتاب الصلاة، باب إدراك فريضة الصلاة (٢/ ٨١): «ومما يضعف قول السرخسي ما =

[خاتمة: فوائدُ في قاعدة «اليقين لا يَزُول بالشكِّ»]

(خاتمة فيها)، أي: الخاتمة، (فوائدُ في تلك القاعدة، أعني: قاعدةَ «اليقين لا يزول بالشك»).

[الفائدة الأُولى: ما يُستثنَى من القاعدة من مسائل]

(الفائدة الأُولى: يُستثنى منها)، أي: القاعدة، (مسائلُ) لعِلَلٍ أوجبت خُروجَها عنها:

[المسألة الأُولى: المُستحاضة المُتحيِّرة]

(الأُولى منها: المُستحاضَة المُتحيِّرة)، وهي التي استمرَّ بها الدمُ، ونسِيت أيامَ حيضِها، أوَّلَها وآخِرَها، ووُرودَها في كلِّ شهر، ولا رأيَ لها حتى تتحرَّى وتَمضِي على أكبر رأيها، وتُسمَّى المُضَلَّلَةَ أيضًا[1]. فإنها مع أنها لا يُحكَم عليها بشيء من

= اتفقوا عليه في باب الأيمان أنه لو حلَف: لا يأكل هذا الرغيف، لا يحنث إلا بأكل كله، فإن الأكثر لا يقام مقام الكل، لكن في «الخلاصة» من كتاب الأيمان: لو حلف: لا يقرأ سورة، فقرأها إلا حرفا: حنث، ولو قرأها إلا آية طويلة: لا يحنث».

(١) (وتضليلها إما بعدد أو مكان أو بهما، كما بسطه في «البحر». وحاصله أنها تتحرى وتمضي على أكبر رأيها، فإن لم يكن لها رأي لا يحكم لهابشيء من الحيض على التعيين، بل تأخذ بالأحوط من الأحكام، فتجتنب ما تجتنبه الحائض من القراءة والمس والدخول للمسجد وقربان الزوج، وتغتسل لكل صلاة، وتصلي به الفرض والوتر، وتقرأ ما تجوز به الصلاة فقط، وقيل: الفاتحة والسورة لوجوبهما، وتحج، وتعيد الطواف الركن بعد عشرة، وتطوف للصدر، وتصوم رمضان ثم تقضي خمسة وعشرين يوما؛ لاحتمال كونها حاضت من أوله عشرة ومن آخره عشرة أو بالعكس، ثم يحتمل أنها حاضت في القضاء عشرة، فتسلم خمسة عشر بيقين، كذا في «الفتح». لكن في «الدر» عن «البحر»: تقضي عشرين يوما إن علمت بدايته ليلا، وإلا فاثنين وعشرين. وهل يقدر لها =

الطُّهر والحيض على التعيين، (يلزَمُها الاغتسالُ لكلِّ صلاة) مع سَبْق حيضِها بيقين، وعدم التيقُّن بكون المَرْئِيِّ حيضًا، (وهو الصحيح).

[المسألة الثانية: وجَد النائمُ بلَلا، ولم يَدْرِ: أمَنيٌّ هو أم مَذي]

(الثانية) منها: (إذا وجَد) النائمُ (بَلَلا، ولم يَدْرِ: أمَنِيٌّ هو أو مَذِي، قدَّمنا إيجابَ الغُسل[1]) اتفاقًا إن تذكَّر احتلامًا، وإلا فيجب عليه عندهما، (مع وجود الشكِّ) في المَرْئِيِّ، ومع اليقين بالطهارة السابقة. وأما «إذا علِم أنه مذي، أو شكَّ أنه مذي أو وَدْي، أو كان ذكَرُه مُنتشِرًا قبل النوم، فلا غُسْلَ عليه اتفاقا. وفي «الجواهر»: إلا إذا نام مُضطجِعًا، أو تيقَّن أنه مَنِيٌّ، أو تذكَّر حُلمًا، والناس عنه غافلون»، «در»[2].

[المسألة الثالثة: وجَد في البئر فأرةً ميتة، ولم يَدْرِ متى وقَعت]

(والثالثة) منها: (وجَد) في البئر (فأرةً ميتةً، ولم يَدْرِ متى وقعت في البئر، وكان

= طهر في حق العدة؟ قيل: لا يقدر مطلقا، وقيل: يقدر بستة أشهر إلا ساعة تنقيصا عن مدة الحمل، وهو المفتى به، كما في «الفتح» و«البحر» أنها تقدر بشهرين، واختاره الحاكم، وهو الأيسر على المفتي والنساء، «نهاية». فعلى هذا تنقضي عدتها بسبعة أشهر لاحتياجها إلى ثلاثة أطهار بستة أشهر، وثلاث حيضات بشهر، «بحر»).

هذا التعليق من أوله إلى آخره، مقحم في صلب الشرح عند قوله: (على التعيين)، في جميع النسخ، إلا نسخة الظاهرية، حيث لم يذكر فيها أصلا، ونسخة الظاهرية منقولة عن نسخة المؤلف، فترجَّحت.

(١) في هامش (م): (تقدم متنا وشرحا في قاعدة «ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين» مثله).

(٢) «الدر المختار»، كتاب الطهارة، أركان الوضوء (ص ٢٨).

قد توضَّأَ منها[١])، أي: البئر، (قدَّمنا) في قاعدة «الأصل إضافةُ الحادِث إلى أقرب أوقاتِه» (وجوبُ الإعادة عليه مُفصَّلا)، مع الشكِّ في وقت الوقوع والتنجُّس، ومع اليقين بطهارته السابقة[٢].

[المسألة الرابعة: شكَّ في التكبير، أو الحدَث أو مَسْحِ الرأس بعد الوضوء]

(الرابعة) منها: (قدَّمنا) في قاعدة «مَن شكَّ هل فعَل شيئًا أو لا»، (أنه لو شكَّ في الصلاة (أنه هل كبَّر للافتتاح أو لا، أو) شكَّ بعد الوضوء: (هل أحدَثَ أو لا، أو مسَح رأسَه أو لا)، أو أصابَ ثوبَه نجاسةٌ أو لا، (وكان ذلك) الشكُّ (أوَّلَ ما عرَض له: استقبَل) الصلاةَ، ولا يلزمه شيءٌ من الوضوء وغَسْل الثوب. وفي كون هذه المسألة من المُستثنَياتِ يحتاج إلى تأمُّل.

[المسألة الخامسة: أصاب ثوبَه نجاسةٌ، ولا يدري أين أصابَتْه]

(الخامسة) منها: (أصابَ ثوبَه نجاسةٌ، ولا يدري أيَّ موضع أصابَتْه: غسَل الكُلَّ) احتياطًا (على ما قدَّمناه عن «الظهيرية») في قاعدة «اليقين لا يزول بالشك»، (مع ما فيه من الاختلاف). وفي كون هذه من المُستثنَيات يحتاج إلى تأمُّل؛ إذ اليقينُ زال باليقين. نعم؛ على الرواية الأُخرى، وهو غَسْلُ طرَفٍ منه، تكون في المُستثنَيات، تأمَّل.

---

(١) في هامش (ع): (وأشار بقوله: وكان قد توضأ منها، إلى أنه لو كان قد غسل ثوبه منها لا يحكم بنجاسته للحال، ويشترط في الوضوء أن يكون عن حدث، وغسل الثوب عن خبث، وإلا لم يلزم شيء إجماعا، «جوهرة»).

(٢) في هامش (خ): (أي: فوجوب الإعادة خلاف ما تقتضيه القاعدة، وهذا بالنسبة لمذهب الإمام القائل بالاستناد. وأما على مذهبهما القائلين بأنه إنما يحكم بالنجاسة من وقت وجود الفأرة، فلا إعادة، فلا استثناء حينئذ، انتهى).

[المسألة السادسة: وجَد الصيدَ ميِّتًا بعد أن جرَحه، ولا يَدري سببَ موته]

(السادسة) منها: (رمَى صيدًا فجرَحه، ثم تغيَّب عن بصره، ثم وجَده ميِّتًا، ولا يَدري سببَ موته: يحرُم مع وجود الشكِّ) في سببٍ آخَرَ للموت والحُرمة، (لكن شرَط في «الكنز» لحُرمته أن يَقعُدَ عن طلَبه[1]).

وشرَط قاضي خان[2] أن يَتوارَى عن بصره[3]، وإليه)، أي: إلى ما في «قاضي خان»، (يُشير ما في «الهداية»[4]، والمُعتمَد الأوَّلُ)؛ «لأن الاصطياد يكون في الصحراء وبين الأشجار عادةً، ولا يُمكنه [أن يقتُلَه] في موضعه من غير انتقالٍ وتوارٍ عن بصَره غالبًا، فيُعذَر ما لم يقعُدْ عن طلَبهٌ؛ لأن الاحتراز عن مثله ممكنٌ، فلا ضرورة إليه»، كما في «الزيلعي»[5].

---

(١) انظر: «كنز الدقائق»، كتاب الصيد (ص ٦٢٢).

(٢) أي: لحرمته.

(٣) انظر: «فتاوى قاضي خان»، كتاب الصيد والذبائح (٣/ ٣٦٣). قال في «نتائج الأفكار»، كتاب الصيد، فصل في الرمي (١٠/ ١٢٨): «الإمام قاضي خان لم يجعل في «فتاواه» من شرط حل الصيد عدم التواري عن بصره بخصوصه، بل جعل من شرط ذلك أحدَ الأمرين: عدم التواري عن بصره، وعدم القعود عن طلبه حيث قال: والسابع، يعني: الشرط السابع، أن لا يتوارى عن بصره، أو لا يقعد عن طلبه، فيكون في طلبه، ولا يشتغل بعمل آخر حتى يجده؛ لأنه إذا غاب عن بصره ربما يكون موتُ الصيد بسبب آخر، فلا يحل».

(٤) حيث قال: «والذي رويناه حجة على مالك في قوله: إن ما توارى عنه إذا لم يبت يحل، فإذا بات ليلة لم يحل». قال الزيلعي: «وهذا يشير إلى أنه إذا توارى عنه لا يحل عندنا، وإن لم يقعد عن طلبه». انظر: «الهداية» مع «نتائج الأفكار»، كتاب الصيد، فصل في الرمي (١٠/ ١٢٨)، و«تبيين الحقائق»، كتاب الصيد، التسمية عند إرسال الصيد (٦/ ٥٧).

(٥) «تبيين الحقائق»، كتاب الصيد، التسمية عند إرسال الصيد (٦/ ٥٧).

[المسألة السابعة: أكَلت الهِرَّةُ فأرةً، وشرِبت من ماء الإناء]

(السابعة) منها: (لو أكَلت الهِرَّةُ فأرةً، وشرِبت) من ماء الإناء، (قالوا: إن شرِبت على فَوْرِها الماءَ يَتنجَّسُ ذلك) الماء، (كشارِب الخمر إذا شرِب الماءَ على فَوْره) ينجُس، ولو كان شارِبُه طويلا، لا يَستوعِبُه اللِّسان: فنجِسٌ ولو بعد زمان. (فلو مكَثت الهِرَّةُ ساعةً، ثم شرِبت: لا ينجُس) الماء (عند أبي حنيفة؛ لاحتمال غَسْلِها فمَها بلُعابِها). فقد حكَم بطهارة الماء مع الشكِّ في الغَسل باللُّعاب، ومع اليقين بنجاسةِ فمِها. فلذا قال الزيلعيُّ: «ولو مكَثَت ساعةً، ثم شرِبت: لا يَتنجَّس عند أبي حنيفة؛ لغَسْلها فاها بلُعابِها»[1]، انتهى، حيث لم يقل: لاحتمالِ غسلِ فمِها بلُعابها. (وعند محمد: تنجُس؛ بناءً على أصله من أنها)، أي: النجاسة، (لا تزول إلا بالماء المُطلَق، كالحُكمية)، أي: كالنجاسة الحكمية من الحدَث الأصغر والأكبر.

* * *

[مسائلُ تحتاج إلى المُراجَعة إلى محلِّها]

(وههنا مسائلُ تحتاج إلى المُراجَعة) إلى محلِّها، (ولم أرَها) الآن.

[شكُّ مُسافِرٍ في وُصوله إلى بلَده، أو في نيَّته الإقامةَ]

(منها: شكَّ مُسافِر: هل وصَل إلى بلَده أو لا، ومنها: شكَّ مسافر: هل نوى الإقامةَ أو لا، وينبغي أن لا يجوزَ له) في كلٍّ منهما (الرُّخَصُ) من قَصْر الصلاة، وإباحة الإفطار في رمضان، وامتداد المَسْح إلى ثلاث، وسُقوط الجُمعة والعيدَين والأُضحية، (بالشكِّ) المذكور.

(ثم رأيتُ في «التاتارخانية»: لو شكَّ في الصلاة، أمقيمٌ أم مسافر)، بأن كان جُنْدِيًّا لم يَدْرِ هل نوى الإقامةَ أميرُه أو لا: (صلَّى أربعًا، ولا يقصُر، لكن يقعُد)

---

(١) «تبيين الحقائق»، كتاب الطهارة، أقسام الماء، ماء البئر إذا وقعت فيه نجاسة (١/ ٣٣).

حتمًا (على الثانية احتياطًا[١])؛ لاحتمال أن يكون مسافرا، ولا يلزم أن يترك القعدةَ الأخيرة.

والمُصنِّف استفاد من هذه المسألة حكمَ التي قبلها، فقال: (فكذلك إذا شكَّ في نية الإقامة)، يعني: يُصلِّي أربعًا ويقعُد على الثانية احتياطًا. ولا يبعُد أن يُستفادَ منها حكمُ مسألة «هل وصَل إلى بلده أو لا؟».

قيل: «مقتضى قولهم: الأصل بقاءُ ما كان على ما كان، وقولِهم: الأصل استمرارُ العدَم، أن يَستمِرَّ حكمُ السفر مع الشك في الوصول إلى بلده. وهل نوى الإقامةَ أو لا؟ والمُتبادِر إلى الفهم من عبارة «التاتارخانية» فيما لم يكُن سفرٌ مُحقَّقٌ سابقٌ على شكِّه في الإقامة والسفر؛ فإن الأصل عدمُه، لكن ما تقدَّم عارَضه عدمُ جواز الرُّخصة بالشك، كما ذكره المُصنِّف»[٢].

[شكَّ صاحبُ العُذر الدائم في انقطاع عُذره، وصلَّى]

(ومنها: صاحبُ العُذر إذا شكَّ في انقطاعه) بعد أن تطهَّر في الوقت، (فصلَّى) مع ذلك الشك بطهارته السابقة عليه، (وينبغي أن لا تصِحَّ) صلاتُه؛ إذ لو عَلم انقطاعَه بعد الطهارة، وصلَّى بها، ثم استمرَّ الانقطاعُ إلى آخر الوقت: كان عليه أن يُعِيدَها؛ إذ به ظهَر أنه صلَّى صلاةَ المعذُورِين، ولا عُذرَ. فلو شكَّ كذلك: ينبغي أن يُعيدها؛ لأنه شكَّ في صحة الصلاة، والأصل العدَمُ، وإن كانت قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» تقتضي خلافَه، تأمل.

---

(١) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثامن عشر في مسائل الشك والاختلاف بين الإمام والمأموم (٢/ ٤٣٦).

(٢) «غمز العيون» (١/ ٢٣٨ـ ٢٣٩).

[شكُّ مَن جاء من قُدَّام الإمام أنه مُتقدِّمٌ عليه في الصَّفِّ]

(ومنها: مَن جاء مِن قُدَّام الإمام)، واقتدى به، (وشكَّ: أمتقدِّمٌ عليه في الصفِّ أو لا؟). وأما مَن جاء من ورائه، واقتدى به، وشك: فلا يلزمه شيء؛ لأن الأصل العدم.

[شكُّ المقتدي في سَبْقِ إمامه بتكبيرة الافتتاح]

(ومنها: شكُّ المقتدي: هل سبَق إمامَه بالتكبيرة)، أي: تكبيرة الافتتاح، (أم لا؟ ثم رأيتُ في «التاتارخانية»: وإذا لم يعلَم المأمومُ: هل سبَق إمامَه بالتكبيرة أو لا؟ فإن كان أكبرُ رأيِه أنه كبَّر بعده: أجزَأته، وإن كان أكبرُ رأيِه أنه كبَّر قبله: لم يُجْزِه، وإن استوى الظنَّان: أجزَأته؛ لأن أَمْرَه محمولٌ على السَّداد حتى يَظهر الخطأُ[1])، زاد في «الذخيرة»: «وقد علم في الابتداء أن قصده الشروعُ في صلاة الإمام، فهو على الصواب حتى يظهر الخطأ»[2].

(وينبغي أن يكون كذلك حكمُ المسألة التي قبلها، وهي الشكُّ في التقدُّم والتأخُّر).

[شكٌّ في قضاء فائتةٍ عليه]

(ومنها: مَن عليه فائتةٌ، وشكَّ في قضائها، هل يلزم عليه القضاءُ أم لا؟).

(فهي)، أي: المسائل المحتاجة إلى المراجعة، (سِتٌّ) مسائل.

---

(١) انظر: «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في فرائض الصلاة وواجباتها وسننها، النوع الثاني من فرائض الصلاة التي هي عند الشروع (٢/ ٥٥).

(٢) انظر: «الذخيرة البرهانية»، كتاب الصلاة، الفصل الثاني في أحكام وشرائط الصلاة عند الشروع فيها وبعد الشروع، تكبيرة الإحرام (١/ ٥٥٢).

وفي هامش (ع): (لكن هذا إنما يتأتى على العمل بالظاهر، لا على استواء الظنين، تأمل).

ثم أراد أن يذكُر ما يُمكن أن يُستدَلّ به على عدم لزوم القضاء، فقال: (وفي «التاتارخانية»: رجل لا يدري: هل في ذِمَّته قضاءُ الفوائت أم لا؟ يُكره) تنزيهًا (له أن يَنوي الفوائتَ[1])؛ «لأنه لم يَتحقَّق شُغل ذِمَّته بالفوائت، والأصل العدم، بخلاف قوله: «ثم قال». والفرقُ بين المسألتين ظاهرٌ، ففي الأُولى: لا يجب القضاءُ ويُكره، وفي الثانية: يجب، ولا يُنافيه قوله: «الأفضل... إلخ»؛ لأن ذلك بالنسبة إلى القراءة»، «شيخنا»[2].

(ثم قال: وإن لم يَدْرِ الرجلُ أنه بقِي عليه شيءٌ من الفوائت أم لا: الأفضلُ أن يقرَأ في سُنَّة[3] الظُّهر والعصر والعشاء في الأربع الفاتحةَ والسُّورة، انتهى[4])، أي: لا يترك السُّورة في الأَخيرَين منها، بناءً على كونها من الفوائت على تقدير بقائها؛ لأن السُّورة لا تضُرُّ في كونها فوائتَ، وتركُها يضُرُّ في سُنيَّتِها على تقدير عدم بقائها.

وحاصلُه: إن كان عليه فوائتُ تقع عنها، وإلا فتقع عن السُّنَّة. وظاهر كلامه أنه يَنوي السنة، ولا يظهَر له فائدة؛ إذ الفريضةُ لا تتأدَّى بنِيَّة السُّنَّة، فلا بد أن يُصلِّيَها بنيَّة الفرض، فتأمل.

وفيه تأمُّل وتكلُّف في جعل الأفضل بمعنى الوجوب؛ لأنه إذا كان عليه قضاءٌ فلا تجب السُّورة، وإذا لم يكن عليه: فتجب السُّورة. وعلى كلٍّ، فالاحتياط الضمُّ، انتهى، إلا أن يقال: «معنى قوله: «يقرأ في سُنَّة الظُّهر»، أي: الفرض الذي يُمكن أن يقعَ عن السُّنَّة إذا لم يكُن عليه فوائتُ. وعلى كلٍّ، فينوي الفرض»، «شيخنا»[5].

---

(١) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل العشرون في قضاء الفائتة (٢/ ٤٥٧).

(٢) انظر: «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ١٢٧/ ب).

(٣) كذا في النسخ وفي «الأشباه» المطبوعة. وفي «التاتارخانية»: (في الأربع بنية). وهو الصواب.

(٤) «الفتاوى التاتارخانية»، كتاب الصلاة، الفصل العشرون في قضاء الفائتة (٢/ ٤٥٨).

(٥) انظر: «عمدة الناظر» لأبي السعود (ل/ ١٢٧/ ب).

[الفائدة الثانية: تعريف الشكِّ، والظنِّ، والوَهْم]

(**الفائدة الثانية: الشكُّ تَساوِي الطَّرَفَين**) بلا ترجيحِ أحدِهما عند أهل المعقول. وعند الفقهاء واللُّغويِّين: مُطلَقُ التردُّد بين الشيئَين، سواء استوى طرَفاه، أو رجَح أحدُهما على الآخَر.

(**والظنُّ الطرَفُ الراجِح**)، والوَهْمُ الطرَفُ المرجوح.

(**وعند الفقهاء: الظنُّ الطرَفُ الراجح، وهو ترجيحُ جهةِ الصَّواب**)، قيل: أراد بها مُطابَقة القواعد[١]، (**والوَهْم: رُجحانُ جهة الخطأ**)، أي: عدمُ مطابقة القواعد. فالظنُّ الطرَفُ الراجِح المُطابِق، كما أن الوهم الطرَفُ المرجوح الغير المطابق.

(**وأما أكبرُ الرأي وغالبُ الظنِّ، فهو الطرفُ الراجح إذا أَخَذ به القلبُ**)، أي: اطمأنَّ إليه، وهو الذي سمَّوه بطمأنينة القلب، وهو الحاصل بالخبَر المشهور فوقَ ما حصل بخبَر الواحد، ودونَ ما حصل بالمُتواتِر.

(**وهو المُعتبَر عند الفقهاء**) في حقِّ الأحكام، (**كما ذكره اللامشي في «أصوله»**[٢]).

(**وحاصلُه**)، أي: ما قاله اللامشي، (**أن الظنَّ عند الفقهاء بمعنى الشكِّ؛ لأنهم**

---

(١) في هامش (خ): (قوله: مطابقة القواعد. فالظن حينئذ الطرفُ الراجح المطابِق، كما أن الوهم الطرفُ الراجح الغير المطابق، وسكت عن الطرف المرجوح المطابق مطلقًا، وغير المطابق، والمعروف أن الوهم الطرف المرجوح مطلقا، انتهى، «حموي»).

(٢) انظر: «كتاب في أصول الفقه» للامشي (ص ٣٥ ـ ٣٦).

وفي هامش (خ): (قوله: كما ذكره اللامشي. نقل في «البحر» عن «أصول اللامشي» أن أحد الطرفين إذا قوي وترجح على الآخر، ولم يأخذ القلب ما ترجح به، ولم يطرح الآخر، فهو الظن. وإذا عقد القلب على أحدهما، وترك الآخر: فهو أكبر الظن وغالب الرأي، انتهى).

يريدون به)، أي: الشك، (التردُّدَ بين وجود الشيء وعدمه، سواء استوَيَا أو ترجَّح أحدُهما).

وفي كون ما ذكَره حاصلَ كلام اللامشي نظرٌ؛ فإن حاصله الفرقُ بين الوهم، والظنِّ، وغالب الظن. فلو قال: وحاصله أن غالبَ الظنِّ لا يكون من قَبيل الشكِّ، بل هو عند الفقهاء مُلحَقٌ باليقين، لكان صوابا[١].

(ولذا قالوا في كتاب الإقرار: لو قال: له عليَّ ألفٌ في ظنِّي)، أو «فيما أظُنُّ، أو أرَى، أو رأيتُ»، «بزَّازية»[٢]، (لا يلزمه شيءٌ؛ لأنه للشكِّ)، لكن هذا إنما يدل على أنه للشك في مثل هذا المقام، لا مطلقًا حتى يَتِمَّ ما ذكره[٣]؛ إذ لو قال: لفُلان عليَّ ألفُ درهم في علمي[٤]: كان باطلا أيضًا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، ولو قال: قد علمتُ أن لفلان عليَّ ألف درهم، كان إقرارًا في قولهم»، «خانية»[٥]، مع أن هذا المعنى ليس للشك، فلا يُلائم تفسيرَه بما تقدَّم من تَساوِي الطرَفين.

[مطلب: غالبُ الظنِّ مُلحَقٌ باليقين]

(وغالبُ الظنِّ عندهم مُلحَقٌ باليقين، وهو الذي تُبنَى عليه الأحكام، يَعرف ذلك مَن تصفَّح كلامَهم في الأبواب. صرَّحوا في نَوَاقض الوضوء بأن الغالب كالمُتحقِّق) في مقام وجوب الاحتياط، (وصرَّحُوا في الطلاق بأنه إذا ظنَّ الوُقوعَ: لم يقع، وإذا غلَب على ظنِّه: وقَع). والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٤٠ـ ٢٤١).

(٢) «الفتاوى البزازية»، كتاب الإقرار، نوع في ألفاظ تذكر ابتداء والإشارة والكتابة (٥/ ٤٤٩).

(٣) في (ع) و(م): (ذكروه).

(٤) أو فيما أعلم.

(٥) «فتاوى قاضي خان»، أوائل كتاب الإقرار (٣/ ١٢٦).

[الفائدة الثالثة: الاستصحاب]

(الفائدة الثالثة: الاستصحاب). واختلفوا في تعريفه، فقيل: هو الحكم بثُبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأوَّل. وقيل: هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المُغيِّر، وقيل: الجهلِ بالمُغيِّر. وقيل: هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غيرِ مُتعرَّض لزَواله ولا لبقائه، وقد وقع الشكُّ في زواله.

وما ذكره المُصنِّف مناسبٌ للثاني، والأَولى أن يُعرَّف بالحكم بثبوت أمر في وقت بناءً على ثبوته في وقت آخر، ليشمل كلا نوعَيه، وهو الحكم بثبوته في الماضي بناءً على ثبوته في الحال، أو الحكم بثُبوته في الحال بناءً على ثبوته في الماضي، كما تقدَّم.

(وهو، كما في «التحرير») لابن الهُمام: (الحكمُ) الظنيُّ (ببقاء أمرٍ)، حالا أو سابقا، (مُحقَّقٍ)، أي: ثبت وجودُه وتحقُّقُه في الحال أو في الماضي، (ولم يُظَنَّ عدمُه[1]) بعد ذلك الوجود، بل وقع الشكُّ في بقائه.

[حُجِّيَّة الاستصحاب]

(واختلفوا في حُجِّيَّته). قالوا: الاستصحاب على أربعة أوجُه:

الأول: عند القطع بعدم المُغيِّر بعد ثبوت الحكم بحِسٍّ أو عقلٍ أو سَمْع. وهذا يصِحُّ الاحتجاجُ به اتفاقا.

الثاني: قبل التأمُّل والاجتهاد في طلب المُغيِّر، وهذا باطلٌ اتفاقا، كما لو صلَّى مَن اشتَبه عليه القبلةُ بلا تحرٍّ.

الثالث: إثبات حكمٍ مُبتدَأ، وهذا باطل أيضا.

---

(١) «التحرير» مع «التيسير»، قبيل المقالة الثالثة في الاجتهاد (٤/ ١٧٦).

الرابع: الاحتجاج به عند العلم بعدم المُغيِّر بالتأمُّل والاجتهاد، وبعد ثبوت الحكم بدليل. فاختلفوا في هذا الرابع في كونه حُجَّة.

(فقيل)، أي: قال الشافعيُّ وطائفةٌ من الحنفية السَّمَرقنديِّين، منهم أبو منصور الماتُريدي، واختاره صاحب «الميزان» والحنابلة، (هو حُجَّةٌ مُطلَقًا)، أي: في كل شيء نفيًا كان أو إثباتا، ثبت وجودُه، أي: تحقُّقه، بدليل شرعيٍّ، ثم وقع الشكُّ في بقائه، أي: لم يقع ظنٌّ بعدمه. «واستدلَّ[1] بأن ما تحقَّق وجودُه أو عدمه في زمان، ولم يُظَنَّ مُعارِضٌ [يُزِيلُه]، فإن لزومَ ظنٍّ بقائه أمرٌ ضروريٌّ، ولهذا يُراسِل العقلاءُ أهاليهم وبلادهم بما كانوا يُشافِهونَهم، ويُرسِلون الوَدائعَ والهَدايا، ويُعامِلون بما[2] يقتضي زمانًا من التجارات والقُروض والدُّيون. وقد استُبعِد دعوى الضرورة في محلِّ الخلاف، فعَدَلُوا إلى دليلَين:

الأوَّل: بأن الاستصحاب لو لم يكُن حُجَّةً: لما وقع الجزمُ، بل الظنُّ ببقاء الشرائع؛ لاحتمال طرَيان الناسخ، واللازم باطلٌ؛ للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام إلى زمن نبيِّنا ﷺ وبقاء شرعِه أبدًا.

وثانيهما: الإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع، مثل بقاء الوضوء، والحدَث، والمِلكية، والزَّوجية، فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشكُّ في طرَيان الضدِّ.

وأُجيب عن الأوَّل: بأنا لا نُسلِّم أنه لولا الاستصحابُ لما حصَل الجزمُ ببقاء الشرائع، بل يجوز أن يحصُل الجزمُ ببقائها، والقطعُ بعدم نسخِها بدليل آخر، وهو

---

(١) أي: الشافعية ومن وافقهم.

(٢) كذا في «التلويح». وفي النسخ: (لما).

في شريعة عيسى عليه السلام: تَواتُرُ[١] النقل وتواطُؤُ قومِه على العمل بها إلى زمن نبيِّنا ﷺ، وفي شريعة نبيِّنا ﷺ: الأحاديثُ الدالَّةُ على أن لا نَسْخَ لشريعته.

فإن قيل: هذا إنما يصح بعد وفاته، وأما الدليل على بقاء الحكم وعدمِ النسخ حالَ حياته، فهو الاستصحاب. قلنا: قد سبق في بحث النسخ أن النصَّ يدل على شَرْعِيَّةٍ مُوجِبةٍ[٢] قطعًا إلى زمن نُزول الناسِخ، وعدمُ بيانِ النبي ﷺ للناسخ دليلٌ على عدم نزوله؛ إذ لو نزل لبيَّنه قطعًا؛ لوجوب التبليغ والتفسير[٣] عليه.

وعن الثاني بأن الفروع المذكورة ليست مَبنِيَّةً على الاستصحاب، بل على الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك، بمُوجَب أحكامِها، مُمتدَّة إلى زمن ظهور المُناقِض، كجواز الصلاة، وحِلِّ الانتفاع والوطء، وذلك بحسب وَضْع الشارع، فبقاءُ هذه الأحكام مستندةٌ إلى تحقُّق هذه الأفعال مع عدم ظُهور المناقض، لا إلى كون الأصل فيها هو البقاءَ ما لم يظهر المُزِيل والمُنافي، على ما هو قضية الاستصحاب، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب حُجَّةٌ لإبقاء ما كان على ما كان، لا لإثبات ما لم يكُنْ، ولا للإلزام على الغير»، «تلويح»[٤].

(ونفَاه)، أي: كونَه حُجَّةً، كثيرٌ من الحنفية وبعضُ الشافعية والمُتكلِّمون، (مُطلقًا) فيهما.

(واختار الفُحول الثلاثة، وهم: أبو زيد) الدَّبُوسيُّ، (وشمس الأئمَّة) السرخسي،

(١) كذا في «التلويح». وفي النسخ: (بتواتر).

(٢) كذا في «التلويح». وفي النسخ: (مرجعه).

(٣) كذا في النسخ. وفي «التلويح»: (التبيين).

(٤) «التلويح على التوضيح»، القسم الأول في الأدلة الشرعية، الركن الرابع القياس، فصل في الحجج الفاسدة (٢/ ٢٠٢ـ ٢٠٣).

(وفخرُ الإسلام) البزدويُّ المُحاكمةَ بين القولين، فقالوا: (إنه حُجَّةٌ للدَّفع)، أي: لعدم إثبات حكم، وعدمُ إثباته مُستنِدٌ إلى عدم دليل، والأصلُ في العدم الاستمرارُ حتى يظهَر دليلُ الوجود.

(لا للاستحقاق)، أي: إثبات حكمٍ بدليلٍ أن ما تحقَّق وجودُه أو عدمُه في زمان، ولم يُظَنَّ مُعارِضٌ يُزِيلُه، فإن لُزوم ظنٍّ بقائه أمرٌ ضروريٌّ، ولهذا يُراسِل العقلاءُ أهاليهم وبلادَهم بما كانوا يُشافِهونَهم، ويُرسلون الودائعَ والهدايا؛ (لأن مَآلَ الدفع إبقاءُ ما كانَ على ما كان)، فيكفِي فيه ما يدلُّ عليه بحسب الظاهر، بخلاف الاستحقاق، فإنه إثباتُ أمرٍ لم يكُن، فلا بد له من حُجَّة قوية.

(وهو المشهور عند الفقهاء)، أي: أنه حجةٌ في الدفع، لا في الاستحقاق، (ولكنَّ الوجهَ الوَجيهَ أنه ليس حُجَّةً أصلا)، لا للدفع ولا للاستحقاق؛ (لأن الدفع)، أي: عدم إثبات الحكم، كإرث مالِ المفقود، (استمرارُ عدمه)، أي: مُستنِدٌ إلى استمرار عدم الحكم؛ بناءً على أن الأصل في العدم الاستمرارُ إلى أن يظهَر دليلُ الوجود، لا إلى الحكم ببقاء وُجود المفقود مثلا، حتى يكون من الاستصحاب؛ (لأن مُوجِب الوجود ليس موجِبَ بقائه)؛ ضرورةَ أن بقاء الشيء غيرُ وجوده؛ لأنه عبارةٌ عن استمرار الوجود بعد الحُدوث، ورُبَّما يكون الشيءُ موجِبًا لحُدوث شيء دون استمراره، (فالحكمُ ببقائه)، أي: الوجود، (حكمٌ بلا دليل)؛ لأن حُجِّيَّتَه موقوفةٌ على كون مُوجِبِ الوجود موجبَ البقاء؛ لأن حاصله إبقاءُ ما قد تحقَّق لمُوجِبٍ على ما كان، وليس عندنا إلا العلمُ بوجود المُوجِب للوجود فيما سبق، فلما لم يلزَمْ من كون موجِب الوجود موجبَ البقاء: لم يكن للبقاء دليلٌ، وما لا دليلَ عليه لا يكون حُجَّة.

واعتُرِض بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون عِلَّةُ الوجود علَّةَ البقاء؟ قلنا: المراد نفيُ لُزوم الاتحاد بينهما، لا لزوم المُغايَرة.

(كذا في «التحرير»[1]).

لكن ما ذكره إنما يدلُّ على ما ادَّعاه أن لو تمسَّك القائلُ بالحُجِّيَّة بأن مُوجِب الحكم يُوجِب بقاءَه، وأما إن تمسَّك بأن سَبْقَ الوجود مع عدم ظنِّ المُنافي والمُدافِع يُفيد ظنَّ البقاء، والظنُّ واجبُ الاتباع في الفروع، فلا يدلُّ عليه.

والحاصل أن مَدار الخلاف في كونه حُجَّة أو لا على أن سَبْقَ الوجود مع عدم ظنِّ الانتفاء هل هو دليلُ البقاء أو لا؟ فقلنا: لا؛ إذ لا بد في الدليل من جهةٍ تستلزم المطلوبَ، والجهةُ المُستلزِمة فيه مُنتفِيةٌ، وعندهم: نعم، فتفرَّعت الخِلافيَّات.

[فرع: أنكر المُشتري كونَ ما في يدِ طالب الشُّفعة مِلْكًا له]

(ومما فُرِّع عليه)، أي: على كون الاستصحاب ليس حُجَّة، (الشِّقْص)، أي: الحصة، (إذا بِيع من الدار، وطلَب الشريكُ الشُّفْعة) في ذلك الشِّقْص، (فأنكَر المُشتري ملكَ الطالبِ فيما في يده)، يعني: أنكَر كونَ ما في يد طالبِ الشُّفعة مِلكًا له: (فالقولُ له)، أي: للمشتري، (ولا شُفعةَ له)، أي: الطالب، (إلا ببيِّنة)؛ لأن ملكَ الشفيع في المشفوع فيه ثابتٌ بالاستصحاب، فلا يكون حُجَّةً على المشتري في استحقاق ما اشتراه، فتجب البيِّنةُ على الشفيع على ملك المشفوع به. وعند الشافعيِّ القائلِ بحُجِّيَّة الاستصحاب: ليس عليه بيِّنة؛ لأن اليد دليلُ الملك في الظاهر، وهو يصلُح للدفع والاستحقاق عنده.

«ولقائل أن يقول: كلامُنا في الاستصحاب، لا في الظاهر أيِّ ظاهرٍ كان، فليس

---

(١) «التحرير» مع «التيسير»، قبيل المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه (٤/ ١٧٧).

لهذه المسألة اتصالٌ بالمبحث إلا بمُشابَهة كون الاستصحاب ظاهرًا، وهو بعيد.

ويُمكن أن يُجابَ عنه بأن الاستصحاب له معنيان:

أحدهما: كلُّ حُكم عُرِف وجوبُه في الماضي، ثم وقَع الشكُّ في زوَاله في الحال. وبهذا المعنى لا اتصالَ للمسألة بما نحن فيه.

والثاني: كلُّ حكم عُرِف وجوبُه بدليله في الحال، ووقَع الشكُّ في زواله، أي: في كونه زائلا، في الماضي. وعلى هذا، له اتصالٌ بالمبحث.

وإنما وضَع المسألةَ في الشقص احترازًا عن موضع الخلاف[1]، كذا في «التقرير»[2].

[فرع: المَفقود لا يَرِثُ من غيره]

(ومنها)، أي: الفروع المفهومة مما فُرِّع، (المفقود لا يَرِثُ من غيرِه)؛ بناءً على عدم حُجِّيته في الاستحقاق(عندنا)، وعند الشافعية: يَرِث؛ بناءً على حُجِّيته. (ولا يُورَثُ) مالُه؛ بناء على حُجِّيَّته في الدفع. وعلى ما اختاره من كلام المُحقِّق في «التحرير» أنه ليس حُجَّةً في الدفع أيضًا، فعدمُ الإرث بناءً على العدم الأصليِّ لعدم ثبوت سببِه من موت المفقود؛ إذ لم يثبُت موتُه.

(وقدَّمنا فُروعًا مَبنيَّةً عليه)، أي: الاستصحاب، (في قاعدة «إن الحادثَ يُضافُ إلى أقرب أوقاته»).

(١) فإن الجار لا يستحق الشفعة عند الشافعي.

(٢) «التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي» للبابرتي، باب ركن القياس، فصل في تقسيم الاحتجاج بلا دليل، مطلب في القسم الثالث: الاحتجاج باستصحاب الحال (٦/١٥٨ ـ ١٥٩).

[فرع: صبَّ دُهْنًا، فادَّعى مالكُه الضمانَ، وادَّعى الصابُّ النجاسة]

(وفي إقرار «البزازية»: صبَّ دُهْنًا لإنسان عند الشهود، فادَّعى مالكُه الضمانَ) بإتلافه مالَه، (فقال) الصابُّ: (كانت) الدهنُ (نجِسةً لوُقوع فَأْرةٍ)، فلا يلزم الضمانُ: (فالقول للصابِّ لإنكاره الضمانَ، والشهودُ يَشهَدون على الصبِّ)، وهو لا يُنكِره ليَحتاجَ إلى شهادتهم، و(لا) يَشهدون (على عدم النجاسة[1])؛ لأنها شهادةٌ على النفي، فلا تُقبل.

واعتُرِض عليه بأن «الدُّهن المُتنجِّس مالٌ مُتقوِّمٌ؛ بدليل جوازِ بيعِه، فكان ينبغي أن يلزم الضمانُ، وقد قال البزَّازِيُّ في موضع آخر منها: «أراقَ زيتَ مُسلم أو سَمْنَه، وقد وقعت فيه[2] فأرةٌ: فيضمن قيمتَه»[3]، انتهى.

وأُجيب بحمل عدمِ الضمان هنا على عدم ضمان المِثل، ووجوبِ الضمان على ضمان القيمة، فيَندفِع التناقُض في كلامه ويندفِع الإشكال. قال: ويُؤخَذ منه تقييدُ قولهم: المِثليُّ ما حصَره كَيْلٌ أو وَزْنٌ، بكونه على صفته الأصلية من الطهارة، فإن أُخرج منها بالتنجُّس: صار قِيميًّا، كما هو صريحُ كلام «البزَّازية»»[4].

[فرع: أتلَف لحمَ رجلٍ بدعوى أنه لحمُ مَيْتة]

(وكذلك) القولُ للمُتلِف على قول القاضي الإمام (لو أتلَف لحمَ) رجلٍ (طوَّافٍ) في السوق، فطُولِب بالضمان، (فقال) المُتلِف: (كانت مَيْتةً) فأتلفتُها، فلا

---

(١) «الفتاوى البزازية»، كتاب الإقرار، نوع في الاستثناء (٥/ ٤٥٣).

(٢) في «البزازية»: (فيهما).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الغصب، الفصل الأول في وجوب الضمان (٦/ ١٦٩).

(٤) انظر: «غمز العيون» (١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

يلزم عليَّ الضمانُ: (لا يُصدَّق) المُتلِف، (وللشُّهود أن يَشهَدُوا أنه لحمٌ ذَكِيٌّ)، أي: مذبوح، (بحُكم الحال)؛ فإن للشاهد أن يَشهَد بناءً على ظاهر الحال. (قال القاضي الإمام) في المسألة الثانية أيضًا: (لا يَضمَن[1])، فكان القولُ قولَه بأنها مَيْتة.

والفرقُ بين هذه المسألة والتي قبلها أن النجس قد يُباع في السُّوق، بخلاف المَيْتة، «غزي». وقيل: إنَّ ترك الزكاة تُضاف إلى المُكلَّف، ولا يُحمَل عليه حالُه، بخلاف وُقوع الفأرة، انتهى.

(فاعتُرض عليه)، أي: القاضي الإمام، والمُعترِض صاحبُ «الخلاصة»، (بمسألةٍ) ذُكرت في (كتاب الاستحسان، وهي): أي: تلك المسألة، (أنَّ رجلا لو قتَل رجلا)، فلما وجب[2] عليه القصاصُ (قال: كان ارتدَّ، أو قتَل أبِي، فقتلتُه قصاصًا أو رِدَّةً)، فلا يلزم عليَّ القصاصُ: (لا يُسمَع) قولُه، فكان ينبغي في مسألة اللحم أن لا يُقبَل قولُه أيضًا.

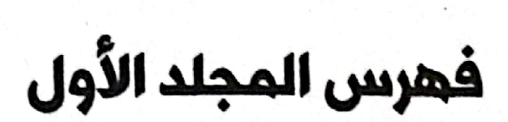
(فأجاب) القاضي الإمام، (وقال): لا يُسمَع قولُه؛ (لأنه لو قُبِل قولُه لأدَّى إلى فتح باب العُدْوان؛ فإنه يقتُل ويقول: كان القتلُ لذلك، وأمرُ الدَّم عظيمٌ، فلا يُهمَل، بخلاف المال، فإنه بالنسبة إلى الدم أَهوَنُ، حتى حُكِم في المال بالنُّكول، و)حُكم (في الدم) إن نكَل مَن عليه القَسَامة (يُحبَس حتى يُقِرَّ أو يَحلِف)، ولا يُطعَم في حَبْسه ولا يُسقَى، ليأتي بما وجب عليه من الإقرار أو اليمين، (و)أيضًا (اكتُفِيَ في المال بيمينٍ واحدة، وبخمسين يمينًا في الدم، انتهى) كلامُ «البزَّازية»[3].

---

(١) في هامش (خ): (قوله: قال القاضي: لا يضمن؛ لأن الشهود إنما شهدوا بظاهر الحال، وهو لا يصلح للحجية أصلا، انتهى).

(٢) في هامش (خ): (في بعض نسخ «الأشباه»: (فلما طلب منه القصاص، قال... إلخ).

(٣) «الفتاوى البزازية»، كتاب الإقرار، نوع في الاستثناء (٥/ ٤٥٣ _ ٤٥٤).



فهرس المجلد الأول

* * *